CONTINUITATE ELENISTICO-ROMANĂ ȘI INOVAȚIE ÎN DOCTRINA BIZANTINĂ A FILANTROPIEI ȘI INDULGENȚEI IMPERIALE *

DE

VALENTIN AL. GEORGESCU

I. PRIVIRE GENERALĂ ASUPRA DOCTRINEI FILANTROPIEI ȘI INDULGENȚEI PÎNĂ LA IUSTINIAN

Atît viața de stat și socială a romanității orientale de la Constantin cel Mare încoace, cît și aceea a lumii bizantine de la Iustinian pînă la căderea Constantinopolului au fost dominate pe plan ideologic de doctrina filantropiei și indulgenței, ca expresie a unor virtuți fundamentale ale puterii imperiale. Doctrina are o istorie mai tîrzie care, cu transformări adînci, ne aduce pînă în zilele noastre, depășind astfel cadrul cronologic al cercetărilor de față. Din această istorie tîrzie, nu vom schița aici decît legătura pe care gîndirea lui Grotius o face între antichitate și Bizanț, pe de o parte, și lumea modernă, pe de altă parte. Dar doctrina filantropiei are o complexă istorie, aproape milenară, care își întinde rădăcinile în lumea romană, îndeosebi din secolul I e.n. încoace, în lumea elenistică și îndeosebi în Egiptul Lagizilor, precum și în gîndirea elenă clasică, mergînd pînă la Hesiod și chiar la Homer. Cercetări mai atente, care par să se impună pentru viitor, vor putea învedera precedentele ebraice, egiptene și babiloniene ale acestei doctrine. Philon din Alexandria nu ezită să-i caute la evrei un fel de titlu de noblețe [1]. În cadrul civilizației mesopotamice și a drepturilor cuneiforme, preocupările călăuzite de un criteriu filantropic sînt evidente. Dar noțiunea ca atare și o anumită teoretizare a ei nu apar decît în lumea elină, și temele astfel desprinse și formulate de

* Paginile care urmează reprezintă sub o formă dezvoltată (pentru partea de început) conferința ținută în ziua de 13 dec. 1968 la Institutul de drept roman al Universității din Paris, sub titlul *„Philanthropia" et „indulgentia" dans la pensée juridique postjustinienne*. În studiul de față vom folosi următoarele prescurtări : *i* = *indulgentia*, indulgență ; *ph.* = *philanthropia*, filantropie. Pentru prescurtările folosite în note, a se vedea bibliografia finală.

[1] Spicq 180–181.

SBCI, XI, 1969, p. 187–219, București

greci vor rămîne pînă la revoluţia gîndirii moderne, dominante şi mereu actuale, nelipsind o anumită problematică umanistă cu caracter progresist, care nu-şi va găsi o expresie coerentă şi relativ eficace decît după această revoluţie.

Fără a putea intra în amănunte, vom schiţa aici numai liniile generale ale problemei în lumea elenică, elenistică şi romană, în măsura strict necesară pentru a lumina continuitatea la care se referă titlul cercetărilor noastre şi pentru a desprinde, prin contrast, elementele de inovaţie ale gîndirii social-politice şi juridice în Bizanţ.

Lumea greacă a început prin a pune nu problema umanismului, a valorii omului ca atare, ci problema *filantropiei*, a iubirii de om, izvorîtă din raporturile lui cu forţele supraumane şi extraumane constituite sub formă de divinităţi antropomorfice. În cadrul acestor raporturi de dominaţie, de supunere, de arbitrară conducere şi chiar de cruzime [2] — aşa cum le găsim încă în *Odiseea* — născînd o puternică alienare a omului, s-a pus problema necesităţii de a umaniza divinitatea şi de a o constrînge la o atitudine de bunăvoinţă, de compasiune, de „prietenie" faţă de om. Se poate vorbi aici de o criză a conştiinţei omului grec, de o revoltă care va tinde nu la răsturnarea — istoriceşte prematură — a zeilor, ci la revizuirea conţinutului etic al puterii şi misiunii atribuite lor, revizuire pentru care, în stilul epocii, se va face încă apel la puteri supraumane, eroice, cvasidivine. Întregul proces îşi găseşte expresie în mitul lui Prometeu, fiindcă ne aflăm încă într-o „lume ce gîndea în basme (mituri) şi vorbea în poezii". Poezia o regăsim în tragediile lui Eschil, dominate de criza religioasă din secolele VI—V î.e.n. şi de restructurarea etică a antropomorfismului, care i-a urmat [3]. Una din liniile acestei restructurări a fost includerea valorilor „filantropice" în esenţa atribuită divinităţii. Procesul s-a desfăşurat lent şi laborios, cu particularisme care nu vor ceda decît treptat. Nu toţi zeii au avut aceeaşi vocaţie filantropică şi nici deopotrivă de generală [4]. Cetăţile şi neamurile greceşti nu se găseau nici ele pe picior de egalitate. Atenienii reuşesc cei dintîi, în fruntea civilizaţiei elenice, să-şi afirme o excepţională vocaţie filantropică [5]. Firească pentru lumea elenică, filantropia nu putea fi aplicată barbarilor. Inegalitatea socială punea de asemenea grave stavile în faţa practicii noului ideal de filantropie. Îndeosebi extinderea lui asupra sclavilor ridica o problemă încă insolubilă pentru bizantini, pe vremea lui Leon VI şi după aceea.

---

[2] Homer, *Od.* XX 256—259. *Doamne, tată Joe, || Nu-i altul între zei mai crud ca tine, || Tu nu te-nduri de oameni şi eşti totuşi || Părinte-al lor. Tu-i laşi de-apururi pradă || Nevoii şi durerilor amare.* Vezi D. M. Pippidi, studiu introductiv la *Iliada*, E.S.P.L.A., Bucureşti (1955) 20; *Odiseea*, E.S.P.L.A., Bucureşti (1956) 11—12.

[3] Tromp de Ruiter, 272; Spicq 171 : la Eschil, prea marea iubire de oameni a lui Prometeu stîrneşte ura zeilor, care îi curmă drastic rolul de binefăcător al omenirii; Hunger 2.

[4] Spicq 173; Hunger 3.

[5] Spicq 171 (Atena); 181 (Alexandria). Pentru problema barbarilor şi a sclavilor, vezi la bibliografia finală lucrările lui Joseph Vogt, cu lit.

Dar ciocnirea între om şi autoritarismul non-uman al zeilor se repetă atunci cînd în locul lor regăsim, în faţa maselor şi a indivizilor, puterile sociale constituite, în parte tot atît de autoritare, de oarbe şi de non-umane ca zeii, din care de altfel începuseră prin a declara că descind sau cu care « se găseau » în cele mai complicate relaţii legitime şi ilegitime (deşi, în realitate, autoritarismul zeilor oglindea progresul lui în societatea contemporană). Odată cu umanizarea divinităţii elenice, se va produce o infuzare a valorilor filantropice în conceptul de şef, conducător politic, de la vechiul basileus la arhonte, strateg, legislator şi magistrat sau judecător [6]. Legea însăşi [7], personificată ca o forţă de comandă, cerînd supunere şi împărţind sancţiuni, va fi şi ea supusă aceluiaşi ideal de filantropie.

Aici însă, puterea politică reacţionează printr-o atitudine activă conştientă. Ea îşi asumă valorile idealului filantropic, proclamîndu-se campion al lor şi organizînd, cu rezultate pozitive pentru ea, o adevărată confiscare a acestui ideal. Pentru a-şi întări poziţia, pe această linie fundamentală care devine izbitoare în perioada elenistică, ea va dezvolta doctrina filantropiei în societatea antică şi în cea bizantină.

Totuşi meritul nepieritor al lumii greceşti rămîne descoperirea unei noi semnificaţii umaniste în problema filantropiei. Este calea deschisă de Protagoras şi de sofiştii care vor dezvolta principiul revoluţionar al acestuia : omul este măsura tuturor lucrurilor (πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος). Este noul criteriu care ducea la autonomia valorilor umane, izvorîte din viaţa socială a omului şi puse în lucrare de om, prin om şi pentru om. Legiuitor al cetăţii Thurium din Grecia Mare, Protagoras va fi — în mod semnificativ — izgonit din Atena pentru impietate. Pînă la Renaştere, orice revendicare profund şi autonom umanistă în stil protagorasian va intra în conflict cu doctrina oficială, riscînd căderea în impietate.

Perioada clasică se încheie cu Platon [8], care în concepţia sa despre statul ideal dă o formă prestigioasă doctrinei celor patru virtuţi ale şefului de stat, ἀνδρεία, δικαιοσύνη, σωφροσύνη, φρόνησις. Filantropia nu figura printre ele, dar i se pregătea un cadru familiar, în care gîndirea politică elenistică îi va găsi un loc de frunte, în modul cel mai firesc. Se cunoaşte azi, uneori în amănunte din cele mai semnificative, rolul ce-a revenit filantropiei în această gîndire, în practica vieţii de stat şi în filozofia elenistică, prin Areius Didymus, Plutarh, Philon din Alexandria, Plotin, pînă la tîrziul Themistius (secolul IV e.n.) [9].

---

[6] Lorenz, 14 ; Schubart 10 ; Spicq 181—187 ; Kabiersch 3 şi n. 12 ; Hunger 5.

[7] Spicq 181 ; Kabiersch 3 (vezi şi „*ph.* pămîntului") ; Hunger 4—5.

[8] În al său Πολιτικός, unde ἀνὴρ βασιλικός este înfăţişat ca posedînd de la natură a πολιτικὴ ἐπιστήμη. Schubart 2—3 subliniază diferenţa esenţială între statul ideal al lui Platon şi regalitatea elenistică. Pentru *ph.* în gîndirea elină clasică, inclusiv Aristotel, vezi Kortenbeutel, Spicq 169—173 şi Tromp de Ruiter 272—292.

[9] Lorenz ; Tromp de Ruiter 292 urm. (îndeosebi despre Philon şi Plutarh) ; Kabiersch 8 urm. (asupra lui Themistius) ; R. Hirzel, *Plutarch*, Leipzig (1912) 23 urm. ; Hunger 6—7.

Din punct de vedere filozofic, asistăm la o generalizare şi o purificare a noţiunii de divinitate, adusă pînă în pragul monoteismului creştin [10]. Peste anecdotica şi avatarurile politeismului, divinitatea ca atare este construită pe o esenţă de filantropie, de un stil şi o intensitate care să exprime perfecţiunea, excelenţa unei superiorităţi supraumane. Cu o funcţiune demobilizatoare pentru lupta de revendicare socială, filantropia divinităţii vine de sus, ca o binefacere, ca o graţie, ca o dovadă de generozitate care trebuie să nască recunoştinţă, adoraţie şi supunere din partea celor care beneficiază de aceste virtuţi. Termenii relaţiei *om—zeu filantrop* se extind în mod firesc la raportul dintre supuşi şi toate autorităţile supreme care îşi atribuie virtutea de filantropie şi, cu referire la virtutea corespunzătoare a divinităţii, îşi proclamă datoria de a o monopoliza, dirija şi exercita spre binele şi fericirea oamenilor, a supuşilor.

Stoicismul purifică şi potenţează etic, în sens universal, conţinutul concret al idealului filantropic, introducînd şi noţiunea de filantropie a naturii. Limitele umanităţii sînt extinse dincolo de discriminările juridice oficiale ale sclavagismului antic şi, prin intermediul egalităţii naturale — contrazisă de inegalitatea de drept civil a statului sclavagist —, însuşi sclavul şi barbarul sînt aduşi, din punct de vedere teoretic, nu fără unele consecinţe practice, în sfera solidarităţii filantropice [11].

Din punct de vedere politic, monarhiile elenistice şi îndeosebi Egiptul ptolemaic îşi clădesc centralismul absolutist pe o intensă şi abilă utilizare a doctrinei filantropice. Teoria platoniciană a virtuţilor şefului de stat, devenite acum virtuţi regale, structurează însăşi esenţa puterii regelui elenistic. Printre ele, φιλανθρωπία concentrează un complex de valori, nu totdeauna precis deosebite unele de altele şi uşor de definit. Pînă la urmă, ele exprimă, cu titlul de standard juridic, în mod grăitor şi eficace un amalgam de idei-forţă legate de aspiraţiile fundamentale ale omului în societate, de marile lui nevoi de înnoire, dar şi de puternica intervenţie regulatoare în sens disciplinator şi conservator a puterilor constituite. Elastic, dinamic, incontrolabil, idealul de filantropie exaltă mulţimile, le consolează şi le dă iluzii puţin împlinite; conferă puterii politice un prestigiu mistic, îi creşte simţul de răspundere şi îi stimulează tendinţele nobile sau calculele abile, lăsînd deschisă poarta celor mai arbitrare deformări, alterări şi obnubilări ale adevăratului ideal filantropic. Lumea elenistică lucrează cu o figură ideală a şefului de stat, a stăpînitorului, larg studiată în literatura ultimelor decenii [12].

Filantropia elenistică este inseparabilă de ideea de generozitate, de binefacere, de graţie, de indulgenţă regală. Termenul de φιλάνθρωπον

---

[10] Spicq 173; 176; Hunger 6—7.

[11] Heinemann, RE, Supl. V 283: opera sofiştilor (Hekaitos: *philobarbaros*; Antifon; Alkidamas; Hippias) în afirmarea egalităţii naturale a tuturor oamenilor: ὁμόνοια; J. Bayet, *Les sacerdoces romains et la pré-divination impériale*, în Bull. de la Classe des Lettres de l'Acad. royale de Belgique (1955) 478—479; Hunger 12.

[12] Staub; Goodenough; Kabiersch; Schubart; Taeger; Tarn.

ajunge să desemneze un *beneficium* regal, iar τὰ τῶν περὶ φιλανθρώπων προστάγματα [13] reprezentau decretele de acordare a graţierii penale sau a exonerării fiscale, cu titlu de *beneficium*, de *iertare*, de *liberalitas*. Un întreg stil politic şi juridic era implicat în această structurare a dreptului şi a acţiunii de guvernare.

Dialectica filantropiei elenistice cuprinde, ierarhic, toate structurile statului, de la rege la magistrat şi judecător. Puterile sociale ce se afirmă la nivelul cultului sau al marilor domenii funciare îşi însuşesc această dialectică. În cadrul ei se cristalizează raportul dintre filantropia divină şi cea regală, cea de-a doua fiind declarată că derivă din cea dintîi printr-un fenomen de imitaţie (μίμησις), asigurîndu-i realizarea în rîndul oamenilor şi mărindu-şi astfel prestigiul şi legitimitatea. Teoria imitaţiei va domina doctrina protobizantină a filantropiei, îndeosebi la Themistius (vezi Kabiersch 9).

Republica romană se dezvoltă în alt ciclu de valori: *fides*, *pietas*, *auctoritas*, *grauitas*, care dau alt sunet decît valorile lumii greceşti. La finele republicii, noţiunea de *indulgentia praetoris* [14] apare ca structură a operei pretorului în cadrul dreptului pretorian. Cicero este cel care dă o relevanţă deosebită noţiunii de *humanitas* [15], cu un înţeles diferit de *philanthropia* greacă, iar Aulus Gellius [16], peste două secole, va preciza această diferenţă, apropiind *humanitas* mai mult de παιδεία decît — ca în vorbirea curentă — de φιλανθρωπία. Stoicismul roman familiarizează Occidentul cu problematica filantropică a stoicilor greci. Regăsim la Cicero (*De Nat. deor.*, 11, 131) noţiunea de *benignitas naturae*. Iar *De clementia* a lui Seneca va influenţa în mod vădit pe Themistius în secolul IV (vezi Kabiersch, 13). O mare schimbare însă se produce în cadrul politicii, o dată cu crearea imperiului augusteic. Sub Augustus şi în tot cursul primului secol, cultul imperial [17] îşi elaborează lent şi laborios premisele, pentru o afirmare ce va deveni coerentă o dată cu marii împăraţi de la începutul secolului al

---

[13] Waldstein 34—41.

[14] D 38, 8, 1 pr. (Ulp. *l. 46 Ed.*): *Haec bonorum possessio nudam habet praetoris indulgentiam neque ex iure ciuili originem habet*; cf. D 40, 16, 1 (Gaius, *l. 2 Ed. praet. urb. t° de lib. causa*): *Ne quorumdam dominorum erga seruos nimia indulgentia inquinaret amplissimum ordinem* (introducînd sclavii prin coliziune în ordinul senatorial, ceea ce determină măsuri de protecţie din partea lui Domiţian şi Marcu Aureliu).

[15] Spicq 189, n.1. Ἀνθρωπίνη nu există în limba elenă; ἀνθρωπότης este tardiv. Fritz Schulz 128, aprobînd pe Reitzenstein, susţine că *humanitas*, fără corespondent în limba greacă, este creat sub influenţa îndeosebi a lui Panaitios în cercul lui Scipio. Mai larg decît *ph.*, devine „eine selbständige römische Schöpfung" ca sentiment al demnităţii şi măreţiei personalităţii omului, pe care îl înalţă peste celelalte creaturi ale pămîntului, obligînd la dezvoltarea propriei personalităţi, dar şi la respectarea şi promovarea personalităţii celorlalţi oameni.

[16] NA XIII 17; vezi lit. la Spicq, *l.c.* şi la Kabiersch, bibl. finală; Haffter; Harder; Heinemann; Honig; Maschi; Riccobono; Schulz 129, n. 11.

[17] D. M. Pippidi, *Recherches sur le culte impérial*, Paris, Bucarest, 1940; J. Karayannopulos, *Konstantin der Grosse und der Kaiserkult*, în Historia 5 (1956) 341—357; Gaudemet, *Hist. des institutions de l'antiquité*, Paris (1967) 468—473 cu lit.

II-lea e.n. Teoria virtuţilor imperiale[18] — printre care cea de *justiţie* şi *indulgenţă*[19] (sursă de *beneficia*, de *liberalitates*) sînt esenţiale — este una din piesele capitale ale cultului. Virtutea de filantropie este la început implicită, pentru a deveni tot mai clară, într-un context oriental de neînlăturat. Sub Hadrian[20], apariţia ei este deja bine documentată. De altfel, noţiunea romană de *indulgentia*, fără accent direct filantropic, acoperă o bună parte din domeniul filantropiei elenice: graţia penală[21] şi exonerările fiscale[22], fără a lipsi din numeroase alte sectoare ale dreptului. Funcţiunea politică, structurarea tehnică şi stilul istoric sînt în directă prelungire a proceselor elenistice, şi de aceea nu mai reluăm aici caracterizările făcute mai sus. Autorii (vezi recent J. Gaudemet) discută chestiunea de a şti dacă au existat contacte şi influenţe directe între cele două lumi. Este o evidenţă că ideologia politică imperială cunoştea precedentele elenistice. Spiritele cultivate şi inteligenţele călăuzitoare erau îmbibate de gîndire elenistică, iar din punct de vedere obiectiv necesităţile epocii imperiale reclamau structuri de tipul celor care au şi fost găsite şi puse în practică, legate de cultul imperial şi al virtuţilor împăratului, de o activă ierarhie morală, politică şi socială, de o ideologie propagandistică, axată pe exaltarea personalităţii harismatice a împăratului şi pe supunerea demobilizatoare a maselor guvernate.

Reinventarea integrală, la Roma, a unor forme de gîndire şi a unor tehnici de guvernare, deja descoperite şi verificate în Orientul Apropiat, care acum făcea parte din statul roman, ar fi fost un demers antiistoric. De aceea, folosirea creatoare a valorilor cucerite de lumea orientală era inevitabilă. În acelaşi timp însă, tot ceea ce Roma putea să nu împrumute direct din Egiptul Lagizilor era susceptibil de a fi elaborat direct de romani, cu unele trăsături de originalitate faţă de Orient, care nu lipsesc din evoluţia problemei noastre în Imperiu, pînă în secolul al III-lea.

Între timp, o adevărată revoluţie se petrece prin sincretismul plotinismului cu noua credinţă creştină şi prin ridicarea ei la rangul de religie dominantă în stat. În problema filantropiei şi indulgenţei imperiale, creştinismul este tipic în ce priveşte îmbinarea continuităţii cu inovaţii care vor deveni caracteristice pentru gîndirea politico-juridică şi viaţa de stat la Bizanţ.

Postulatul revelaţiei dă o bază nouă, de o pondere neîntîlnită încă, întregului edificiu al virtuţii de filantropie, de generozitate şi indulgenţă a noii divinităţi. Postulatul creării omului după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu; raportul de filiaţie dintre om şi creatorul său, care devine

---

[18] Baynes, B E 70; Goodenough; Kabiersch; Spicq; Schubart; Staub; Tarn; pentru *liberalitas*, vezi Pringsheim; cf. Gaudemet, *Hist. des inst. de l'Ant.* 670—671: la mission impériale.

[19] Gaudemet 12; 16—18 (pentru *ph.* şi *i.*: paralelism mai degrabă decît influenţă directă); Pippidi, *op. cit.*, 34—35: cultul adus virtuţii împăratului.

[20] Hunger 16 (BGU I 140 = Mitteis, *Chrest.* no. 373); 9 (Dio Cass. 59, 16, 10 *ph.* lui Caligula).

[21] Vezi Gaudemet 15; Waldstein 76—78; 130—140; 162—167.

[22] Vezi Gaudemet 19 urm.

tatăl omului, într-un sens mistic mai direct decît Iupiter, ornat şi el — chiar la Homer — cu epitetul de tată al oamenilor [23]; posibilitatea admisă ca Dumnezeu să devină om pentru decisiva lui acţiune de „salvare" a umanităţii, sînt tot atîtea idei-forţe şi structuri ideologice care comandă o nouă doctrină a filantropiei. Teoria păcatului originar, din care decurge mizerabilitatea omului, cu starea de veşnic postulant îngrozit al răscumpărării şi al iertării, ca şi toată mistica soteriologică (ideea de salvare printr-un mîntuitor, σωτήρ), dau doctrinei filantropiei un accent mai pregnant decît structurile corespunzătoare — şi adesea pregătitoare — din ideologia elenistică.

Alianţa bisericii cu statul face ca principiul *omnis auctoritas a deo* să devină sursa unei adevărate sacralizări a puterii imperiale. Basileus rămîne pînă la urmă om, dar el este pe plan politic şi spiritual — alături şi în acord cu biserica — *uiua uox* a Dumnezeului creştin. El este interpretul şi executorul filantropiei divine, avînd datoria să imite pe Dumnezeu şi să-şi dovedească dragostea pentru acesta (θεοφιλής) prin exercitarea largă, constantă, adîncă a aceloraşi virtuţi care într-un grad de absolută puritate şi suveranitate erau atribuite Dumnezeului din cer.

În noul climat creştin, filantropia descinde tot de sus, ierarhic, mistic, semn de graţie şi bunătate transumană, născînd iubire, recunoştinţă şi supunere a beneficiarilor ei faţă de cei care o revărsau asupra lor [24].

În secolul al IV-lea, cu filozoful Themistius şi discipolul său, împăratul Iulian [25], doctrina unei filantropii de factură păgînă, în care numeroase accente au un sunet creştin, face un ultim efort de afirmare, repede înăbuşit de triumful necontestat al noii religii în toate domeniile. În secolele IV—V, împăraţii romani de Răsărit, deja oarecum împăraţi bizantini, folosesc din plin ideologia filantropiei şi mai mult încă noţiunea de *indulgentia* în general şi cu deosebire în materie penală şi fiscală [26]. Dar îndeobşte doctrina virtuţilor imperiale, printre care cele două studiate de noi, joacă un rol capital, alături de *iustitia*, *pietas* şi *recta fides*, rămîne o structură fundamentală a puterii politice şi un instrument indispensabil de guvernare. Fără ea, autocratismul bizantin nu poate fi înţeles just în esenţa lui şi nici explicat în mecanismele lui concrete.

II. DOCTRINA FILANTROPIEI ŞI INDULGENŢEI ÎN VREMEA LUI IUSTINIAN

În vremea lui Iustinian, doctrina creştină despre societate şi stat împinsese problema filantropiei şi indulgenţei la o deplină dezvoltare [27].

---

[23] La Homer şi Hesiod, Zeus este deja πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.
[24] Hunger 7—8.
[25] Kabiersch; Hunger, 10—11; cf. H. Jansen, *Kaiser Iulians Herrscherideal in Theorie und Wirklichkeit*, Diss. Köln, 1953; Gilbert Dagron, *L'empire romain d'Orient au IVe siècle et les traditions politiques de l'hellénisme. Le témoignage de Thémistios*, în *Travaux et Mémoires* 3 (Centre de Recherches d'histoire et civilisation byzantines), Paris (1968), 131—132; 137; 152; 201—202.
[26] Gaudemet.
[27] Vezi Downey, 199 urm.

Pentru studiul de față, limitat la *ph.* și *i.* ca structuri ale sistemului de drept și ca elemente ale mentalității juridice [28], ar fi excesiv să analizăm multiplele nuanțe pe care aceste două noțiuni le-au asumat în decursul vremii, pînă la începutul secolului al VI-lea e.n. De altfel ele sînt bine cunoscute grație unei bogate literaturi, menționată în bibliografia finală. Ea a fost îmbogățită de curînd prin cercetările lui C. Spicq (1958), J. Kabiersch (1960), H. Hunger (1963; 1964), W. Waldstein (1964) pentru *ph.* și ale lui Karayannopulos (1958), J. Gaudemet (1960; publicat în 1967) și W. Waldstein pentru *i.* [29].

Atît dinspre zei, cît și dinspre forțele organizate de dominație politică și socială asupra oamenilor, *ph.* începuse prin a fi „une disposition de bienveillance et de bienfaisance" față de oameni; este formula pe care o împrumutăm lucrării lui A.-J. Festugière, *Le dieu cosmique* [30]. Ea va ajunge repede să desemneze orice „dispoziție amicală în relațiile cu oamenii", dobîndind în epoca elenistică o accepțiune tehnică destul de precisă și depinzînd de sistemul de drept: aceea de virtute de *everget*, de legislator și de suveran; ultimele două formulări citate aparțin lui C. Spicq [31].

În secolul al VI-lea e.n., *ph.* și *i.* figurau printre atributele majore ale funcțiunii politice, cu titlul de virtuți (ἀρεταί), decurgînd din însăși esența puterii politice și sociale, creștinizate. Printr-o pioasă imitație a acelorași virtuți, cu care Dumnezeu era înzestrat în cel mai înalt grad de puritate și eficacitate suverană, șeful nu-și dovedea vocația sa politică și protecția divină de care trebuia să beneficieze, decît prin exercitarea lor. Seria lor, dominată de *dreapta credință* (*recta fides*, ὀρθόδοξος πίστις), mergea de la *pietas* (εὐσεβία) la *iustitia* și *aequitas* (δικαιοσύνη și ἐπιείκεια), de la *fortitudo* (ἀνδρεία) la *philanthropia* și *indulgentia*, de la *prudentia* (φρόνησις) și *temperantia* (σωφροσύνη), la *liberalitas* (φιλοτιμία, εὐεργεσία) și *caritas*, *misericordia* (ἔλεος, ἐλεημοσύνη). Cele patru virtuți tradiționale din teoria platoniciană a statului ideal se împleteau, într-o bogată și nu totdeauna precisă terminologie, cu aportul elenistic și creștin. Termenii de *ph.* și *i.*, care nu figurau ca atare la Platon, nu erau sinonimi. Dar sub forma de φιλάνθρωπον, *ph.* acoperea un important domeniu al *indul-*

---

[28] H. Hunger, *Reich der neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur* Graz-Wien-Köln (1965) 107, vede în *ph.* un element important al ideii imperiale la Bizanț. În *Prooimion*, dînd un tablou al acestor elemente, *ph.* (alături de ajutor, folosință, darul de a vindeca, generozitate și calitatea de mîntuitor) este așezată în rubrica „Der Kaiser als Hilfer und Gnadespender", pe cînd cea intitulată „Der Kaiser als Schöpfer und Vollender in der Sphäre des Rechts" cuprinde numai „îndreptarea, măsura și armonia". Această îndepărtare a *ph.* de sfera dreptului ridică dificultăți, chiar dacă se admite că toate elementele ideii imperiale comportă un aspect de structură juridică.

[29] Vezi bibl. finală; Karayannopulos 118 urm.

[30] Paris 1949, 301. Definiția reunește cele două componente distinse de Kabiersch, 3, în concepția lui Themistius și a împăratului Iulian: mila și generozitatea.

[31] Spicq 181; 187 și n. 2. Pentru definiții, vezi Tromp de Ruiter 271 urm.; Kabiersch 3 și n. 13.

genţei, în sensul de *beneficium*, în materie penală (dreptul de graţie) şi fiscală (exonerările şi ştergerile de datorie), în timp ce în texte paralele din secolul al VI-lea lat. *clementia* era apt să redea cînd pe *ph.* cînd pe *i.* Cu greu de altfel s-ar putea găsi un caz de *i.* care să nu intre în noţiunea de *ph.* Este motivul de bază pentru care cele două virtuţi au fost reunite în expunerea de faţă.

În vremea lui Iustinian, acţiunea celor două virtuţi imperiale care, în fond, nu făceau decît una singură [32], impregna actele şefului de stat în toate sectoarele vieţii politice, administrative şi juridice (în sensul cel mai larg al cuvîntului). Ele trebuiau să călăuzească actele legislatorului, ale judecătorului suprem şi ale cîrmuitorului, dar şi pe acelea ale funcţionarilor săi şi ale tălmăcitorilor legii, însărcinaţi cu împărţirea dreptăţii. Dumnezeu, basileus şi aparatul executiv al statului formau o unitate ierarhizată. Înlăuntrul ei, aceeaşi virtute de *ph.* şi *i.* se manifesta cu o plenitudine discriminatorie şi cu nuanţe pe care textele juridice le exprimă într-un mod ce devine grăitor pentru structura centralizată şi unitară a statului bizantin. Teoria *ph.* este şi ea un reflex şi un instrument de centralizare şi unitate politică. Într-o constituţie a lui Teodosiu şi Valentinian din 446 (CI 1, 14, 8) se declară că este uman (*humanum esse*) ca rolul senatului în elaborarea unor noi reguli de drept să se reducă la acela de a emite un aviz, care numai în concordanţă cu al consistoriului imperial (*proceres nostri palatii*) să aibă efecte juridice.

La începutul domniei lui Iustinian, toată codificarea, avînd ca obiect *ius* şi *leges*, este aşezată sub semnul virtuţilor imperiale, în frunte cu cea de *ph.* După *const. Tanta*, *diuina humanitas* — deci *ph.* imperială — este cea care împinge pe împărat să reunească *leges antiquas* într-un *moderatum compendium*. Opera astfel realizată este descrisă de promotorul ei ca o *aeterna liberalitas*. Cît priveşte elaborarea codului, *const. Summa rei publicae* o lega de *clementia nostra*. Prefecturile Oriens, Africa şi Illyricum fuseseră organizate *a nostra clementia* (C.I. 1, 27, 10). Această poziţie se întăreşte în *Novele*, unde mai ales τὰ προοίμια, recent studiate de prof. Hunger [33], invocă pentru măsuri concrete, în domenii destul de diferite, *ph.* imperială. Ea este de altfel îmbinată în aceste Novele cu alte virtuţi adiacente, în acelaşi timp ca sursă şi ca scop al reformelor şi inovaţiilor intervenite. În materie judiciară, *preces imperatori oblatae* (rugile îndreptate către împărat) nu erau bine deosebite de dreptul ordinar de apel şi de *supplicatio* împotriva hotărîrilor inapelabile ale lui *praefectus praetorio*, iar textul respectiv din Cod (I, 19) nu conţine nici o aluzie la vreuna din virtuţile imperiale. Dimpotrivă, datoriile impuse judecătorilor şi îndemnurile la *facilitas* şi *patientia* faţă de prigonitoarele părţi şi de ai lor *aduocati* apar deja ca reflexul profesional, însă minor, al *ph.* imperiale. Dar această conduită secundă a judecătorilor nu trebuia în nici un caz să devină slăbiciune dăunătoare pentru bunul mers al justiţiei.

---

32 Cf. Waldstein 167 şi n. 23–24.

33 Hunger, Pr. *passim* şi *Reich der neuen Mitte* 158 (copiii naturali); 169 (sclavii); cf. Honig.

Cît priveşte *i. imperatoris*, ea asigură aplicarea tradiţională a dreptului de graţie (graţiere şi amnistie) în materie penală, nu fără a ceda pasul unei terminologii mai puţin harismatice: *uenia*, *abolitio* [34], cînd nu este înlocuită prin *ph.*, după ce în perioada anterioară se remarcase tendinţa inversă. În domeniul fiscal, remarcabilele cercetări citate ale prof. J. Gaudemet au dovedit că Iustinian a folosit mai puţin decît predecesorii săi tehnica exonerărilor de impozite şi a iertărilor de datorii. Fastul curţii, cheltuielile militare, construcţiile costisitoare şi severa politică financiară a lui Ioan de Cappadocia explică foarte bine o astfel de stare de lucruri, fără altă schimbare în concepţia de ansamblu asupra puterii politice şi în doctrina virtuţilor imperiale.

În secolul al VI-lea, virtutea de *ph.* şi *i.* îmbracă, la capătul unei laborioase evoluţii istorice, schiţate mai sus, un dublu caracter de universalitate şi de democratizare. Pentru a înţelege bine acest caracter, trebuie să ţinem seama de o fundamentată bipolaritate a dezvoltării istorice în general [35]. Forţele materiale, spirituale şi politice cu caracter particularist care au agitat, dominat sau frînat dezvoltarea antichităţii, pe a lumii romano-bizantine şi a restului Europei feudale, şi chiar moderne, sînt binecunoscute. Aici nu pot decît să le evoc printr-un singur cuvînt. Aşa cum o cunoaştem, istoria societăţii omeneşti n-ar fi fost posibilă fără o tensiune creatoare, şi pînă la urmă fără o sinteză bipolară mereu reînnoită şi lărgită. Este un adevăr elementar de care nu se ţine totdeauna seama, dar aici reamintirea lui este indispensabilă. Sensul tezei enunţate este că istoria omenirii, cînd refugiindu-se, cînd împotmolindu-se în particularismele sale, a beneficiat în mod constant de un al doilea pol, format din forţe, structuri şi ideologii cu un caracter din ce în ce mai general, putem spune universal sau universalist. Printre aceste forţe, istoriceşte elaborate în mod treptat şi adesea reînnoite, filantropia şi umanismul ocupă un loc de frunte, alături de marile imperii [cărora le-a fost consacrată sesiunea de la Rennes (1968) a Societăţii „Jean Bodin"] şi de ideea imperială [căreia, pentru domeniul bizantin, îi va fi închinată sesiunea de la Thessalonic (1969) a Institutului local de bizantinologie].

Pe plan teoretic, deschiderea universalistă a *ph.* lui Dumnezeu şi a basileului către toţi oamenii, către întreaga umanitate era în secolul al VI-lea un fapt îndeplinit, ancorat în poziţia respectivă a creştinismului. Această deschidere domina deja, cum am văzut, gîndirea unui Areius Didymus şi Rufus Musonius, a unui Plutarh şi Philon, mai tîrziu a unui Themistius, Synesius şi Eusebius. Aplicarea teoriei însă rămînea dificilă şi chiar contradictorie. Împăratul Iulian mai invoca privilegiul atenienilor în materie de *ph.* Problema barbarilor şi a sclavilor continua să rămînă îndoielnică şi în orice caz departe de o soluţie reală, cum va rezulta din

---

[34] Waldstein 197–206.

[35] Vezi raportul nostru la Colocviul UNESCO (Paris, aprilie 1968): *Le rôle des Lumières dans la formation de la conscience nationale chez les peuples du sud-est européen*, în Actele Colocviului publicate de AIESEE, Bucureşti, 1969, în curs de apariţie.

analiza novelelor lui Leon al VI-lea. Ereticii şi necredincioşii vor continua să limiteze în mod insolubil, la Bizanţ, universalismul *ph.*

Cît priveşte caracterul ei democratic, C. Spicq [36] se referea în treacăt la el, de curînd, socotind că « *ph.* est à peu près synonyme d'esprit démocratique ». Dar, ca dovadă, cita pe Isocrate, care declara că mulţimea preferă pe cei « qui l'abusent avec des manières gaies et affables à ceux qui la servent avec une gravité hautaine ». Este vorba aici mai degrabă de un caz, destul de frecvent, de deturnare demagogică a tehnicii filantropiei, decît de dovada esenţei ei democratice. Problema comportă deci o altă abordare istorică, relativistă şi nuanţată.

În secolul al VI-lea, în doctrina oficială şi în literatura apologetică, virtutea de *ph.* şi *i.* erau cu putere afirmate ca orientîndu-se către popor, către toţi oamenii şi în mod practic către toţi supuşii basileului. Ea tindea să realizeze cu un succes relativ valori pe care poporul nu putea să le respingă, aspiraţii înalte : condamnarea sclaviei înaintea lui Dumnezeu şi în dreptul natural, *fauor libertatis* şi o anumită îndulcire a soartei sclavilor în dreptul pozitiv ; *fauor matrimonii* ; o ocrotire deosebită a intereselor femeii ca fiinţă slabă, diferită de bărbat ; ocrotirea copiilor, orfanilor şi săracilor în conflictele acestora din urmă cu puternicii şi bogaţii ; asistenţa socială indirectă prin reţeaua de fundaţii pioase ; larga solidaritate pentru răscumpărarea captivilor, ospitalitatea faţă de străini şi călători etc. etc. Baynes [37] crede că doctrina *ph.* mărea la şeful statului simţul răspunderii.

În secolul al VI-lea, sistemul de virtuţi imperiale şi doctrina care se întemeia pe ele ajunseseră să modeleze — astăzi, am zice : să condiţioneze — spiritul supuşilor, dintr-un dublu punct de vedere contradictoriu : pe de o parte, făcîndu-i pe oameni, după caz, răbdători, încrezători, chiar creduli, şi mai ales supuşi şi resemnaţi, pe de altă parte, înălţîndu-le spiritul, stimulînd forţele nobile ale omului şi ascuţind spiritul de revendicare, atunci cînd nepotrivirea între preafrumoasa teorie ideologică, solemn legalizată şi difuzată, şi practica socială devenea o prăpastie. Ca şi în cazul virtuţii de justiţie, mereu exaltată de puterile constituite, contestarea în materie de *ph.* se făcea în chiar numele acesteia, recunoscută ca doctrină de stat. În Egiptul ptolemaic supuşii regelui obţinuseră dreptul de a implora prin plîngerile lor (ἐντεύξεις) beneficiul *ph.* regale şi ei o făceau cu multă energie. După Themistius, la Bizanţ, oamenii, pe stradă şi în terme, discutau zilnic probleme legate de *ph.* împăratului [38]. Practica rugilor (*preces* şi *supplicationes*) către împărat, organizată în secolul al VI-lea, nu va face decît să se dezvolte, cum rezultă din Basilicale şi din relatările izvoarelor narative despre numeroase sesizări dramatice ale basileului, cu prilejul

---

[36] Spicq 171.

[37] Baynes, BS 50. Vezi la Fritz Schulz analiza materiilor în care începînd cu sfîrşitul Republicii s-a făcut simţită acţiunea concepţiei despre umanitate în sensul umanist definit mai sus (n. 15). Din acest tablou rezultă certe limite şi contradicţii şi alunecarea spre poziţia umanitară ; procesul este studiat independent de doctrina virtuţilor şefului de stat ideal.

[38] Baynes, BS 55 ; Rubin, *op. cit.*, 138 : cele patru virtuţi platoniciene au fost puţin accentuate şi folosite.

mai ales al unor ceremonii sau sărbători religioase, şi rezultatul lor fericit, dovadă că în condiţii normale mecanismul sistemului funcţiona dacă nu defectuos, cel puţin greoi.

Nici în vremea lui Iustinian, nici mai tîrziu, virtuţile imperiale nu apar structurate ca o revendicare a poporului sau ca expresia unui drept subiectiv al fiecărui cetăţean. O celebră novelă a lui Manuel II Comnenul (Nov. 63, anul 1159) [39] declara nule actele basileului făcute cu încălcarea dreptului existent şi a propriilor sale legi (pe care însă le putea modifica în formă legală, fără a le viola prin acte individuale arbitrare). Fără a discuta aici eficacitatea acestei proceduri, să constatăm că nimic asemănător nu s-a produs pentru garantarea aplicării sistemului de virtuţi imperiale, în ciuda caracterului lor fundamental pentru structura statului. Baynes şi Ensslin[40] relevă lipsa oricărui control constituţional în această materie. Dimpotrivă, datoriile de *ph.* ce reveneau judecătorilor şi funcţionarilor făceau obiectul unui neîncetat control din partea împăratului şi agenţilor săi, deşi rezultatele par să fi fost relative, judecînd după abuzurile continue pe care legile, repetîndu-se monoton, se străduiesc fără încetare să le facă să dispară. Sancţiunea virtuţilor imperiale rămîne de ordin politic şi spiritual : retragerea protecţiei, din partea lui Dumnezeu ; dreptul la revoltă din partea poporului, revolta ajungînd să fie privită ca un semn al retragerii graţiei divine.

Împăratul Mihail VI [41] Stratiotikos (1056—1057), succesorul Teodorei, în faţa unui uzurpator norocos, Isaac Comnenul, refuză să lase să curgă sîngele în capitală, cum o făcuseră alţi înaintaşi, deoarece ar fi comis un act de mizantropie, adevărată denegare de *filantropie*, pe care slăbiciunea sa şi puţina speranţă rezonabilă în izbînda rezistenţei sale o ridicau la rangul de motiv ideal hotărîtor.

Care erau categoriile sociale care determinau menţinerea sistemului de *ph.* şi care cîntăreau decisiv în definirea conţinutului ei ? Ce tehnici erau folosite în acest scop ? Răspunsul general la aceste întrebări nu poate fi abordat aici : curente populare, grupe de presiune, dinamismul clerului, rolul director şi catalizator al marilor personalităţi ; analiza tuturor acestor factori ne-ar duce prea departe. Ceea ce trebuie să reţină atenţia noastră este structura fundamentală a sistemului juridic al *ph.* şi al *i.* Ea se reduce la ceea ce textele numesc *beneficium*, *liberalitas*, *beneuolentia* sau *clementia* şi chiar *facilitas*. Este vorba de structura de *danie* şi n-am ezita să spunem de o structură care ne duce pînă la *potlaciul* etnologilor. Structură labilă, unduitoare, aproape insesizabilă, pe care juriştii nu ajung s-o ducă la un înalt grad de preciziune. Cu ea sîntem departe de rigoarea prudenţilor

---

[39] C. Triantaphyllopoulos, Ἱεραρχία νόμων καὶ Βυζαντινοῦ δικαίου, în *Mélanges Sbôlos*, Atena (1961), 473—492.

[40] Baynes, BS 55 ; Ensslin, în *Byzantium* 278 (*Byzanz* 342) ; CMH, IV, 2 (1966) 16.

[41] Attaleiates, ed. Bonn (1853), 58 ; trad. fr. H. Grégoire, în Byzantion 28 (1958) 325—362 ; cf. Baynes, BS 58.

romani clasici şi chiar de preciziunea lui Aristotel în analiza noţiunii de justiţie comutativă (neregăsită în aceea a noţiunii de justiţie distributivă). Ph. venea de sus, de la Dumnezeu spre oameni, prin mijlocirea figurii înălţate a împăratului şi aceleia a mandatarilor şi agenţilor săi. S-a vorbit în acest domeniu de *condescendenţă* pentru a se defini poziţia lui φιλάνθρωπος θεός faţă de oameni ; iar pentru aceea a şefului de stat s-a evocat ideea de „generozitate descendentă", de „emanaţii ale bunăvoinţei regale", de „virtuţi aristocratice"[42]. Acest ultim termen mi se pare exact şi revelator. El ne face să identificăm o contradicţie dramatică a întregului sistem : realizarea sinceră şi adîncă a idealului filantropic, în virtualităţile lui universaliste, trebuie să aibă loc în şi printr-o societate întemeiată pe inegalităţi puternic ierarhizate, care practic ajungeau să facă din basileus, din δύνατοι, din înaltul cler, din orăşeni, din στρατιῶται, din ţăranii liberi şi din πάροικοι, sub multe aspecte esenţiale, tot atîtea categorii de oameni cu deznădejde lansaţi în căutarea imposibilului lor divizor comun.

În această ordine de idei, lucrurile se petreceau ca şi cum s-ar fi produs un fel de confiscare sau de recuperare din partea păturilor superioare ale societăţii a idealului de *ph.* şi *i.* Această recuperare s-a operat tocmai cu ajutorul teoriei virtuţilor recunoscute mistic divinităţii şi revendicate, ca un regim de monopol, de către detentorii aristocratici ai puterii politice. Rezultatul a fost structura personalizată, harismatică[42a] a sistemului şi o tehnică de aplicare unde raţionalul sau supraraţionalul jucau un rol considerabil. Această structură era o piesă decisivă a absolutismului imperial. Mulţumită ei, *autocratia* basileului se dovedea capabilă să meargă spre succese adesea strălucite, al căror preţ real este greu de evaluat totdeauna, ca în cazul lui Iustinian, sau spre eşecuri, în ambele cazuri pentru cauze profunde şi determinante, care adesea rămîneau neînţelese de actorii dramei istorice. Aceeaşi structură permitea o primejdioasă distorsiune între eşafodajul ideologic al acţiunii de cîrmuire şi posibilităţile reale sau efectele practice ale sistemului. Doctrina *ph.* şi *i.* făcea posibilă, în stilul epocii, un fel de demonstraţie că la Bizanţ cîrmuirea autocratică instaurată de aristocraţia imperială şi acceptată de biserică nu constituia o tiranie — aceasta fiind prin definiţie lipsită de virtuţile care împodobeau pe basileus —, ci o ἔννομος ἐπιστασία, formulă pe care Photius o va înscrie în textul de lege al Epanagogei (II, 1).

În aceste condiţii, *ph.* a suferit o dublă evoluţie. Pe de o parte, conceptul de beneficiu, de liberalitate *condescendentă* a fost extins la un număr considerabil de acte care prin natura lor şi prin funcţiunea lor economică sau socială rămîneau acte cu titlu oneros sau acte de putere. O vînzare, un împrumut, dezrobirea plătită a unui sclav, o uzurpare, o înrobire, exercitarea unei competenţe administrative sau judiciare etc. au îmbrăcat forma *daniei*, a *liberalităţii*, a *iertării*, a *beneficiului* din generozi-

---

[42] Spicq 188.
[42a] Vezi Taeger ; P. de Francisci, *Arcana imperii* III, 2 (1948), 237—238.

tate, a protecţiei milostive şi paterne. Această evoluţie s-a dezvoltat şi a devenit fundamentală pentru lumea feudală. Ea a transformat structura aristocratică a virtuţii de *ph.*, cu vechile ei rădăcini istorice schiţate pînă acum, într-o structură tipic feudală, rezultat ce apare în acelaşi timp explicabil şi excesiv, dînd problemei o complexitate nebănuită şi în orice caz nepusă suficient în lumină. De acest proces se leagă problema răsplăţii beneficiului de către cel ce se bucură de el şi aceea a alegerii destinatarilor unui beneficiu, după anumite criterii (Kabiersch, 31; 61). Ideea de răsplată este estompată în concepţia creştină, dar recîştigă teren în lumea feudală. De această idee se leagă supunerea şi recunoştinţa datorate de beneficiarul generozităţii şi filantropiei. În ceea ce priveşte ierarhia alegerii, se admite în general o scară ce nu este aceea a dogmei creştine: cei buni şi cinstiţi; cei săraci şi străinii; cei răi.

Pe de altă parte, *ph.* care va triumfa în secolul al VI-lea avea un conţinut exclusiv umanitar, ca şi *ph.* elenistică oficială. Ea se întemeia pe ideea naturii imperfecte a omului — *const. Tanta* va spune: *humana imbecillitas* —, pe ideea mizeriei lui funciare, pe nevoia sa de a fi ajutat ca un copil în căutarea unei tutele salvatoare, ca un nenorocit vrednic de milă şi îndurare, ca un supus dependent şi ascultător din iubire şi recunoştinţă. Valorile consacrate de *ph.* şi *i.* nu erau valori umane autonome, înzestrate cu o excelenţă intrinsecă. Ele îi erau acordate, dăruite omului. În aceasta rezidă o diferenţă fundamentală între *ph.* iustiniană şi *i.* imperială, pe de o parte, şi, pe de altă parte, umanismul lui Protagoras şi al sofiştilor, sau umanismul de tip erasmian al Renaşterii şi al filozofiei Luminilor. Şi nu întîmplător Protagoras, legiuitorul cetăţii Thurium, fusese gonit din Atena pentru impietate, fiindcă enunţase tulburătorul principiu că omul este măsura tuturor lucrurilor, principiu încă neasimilat integral şi nedominat fără contradicţii nici de omul modern. Cît priveşte echivalenţa *ph.* = *humanitas*, care revine adesea în sursele noastre bilingve, ea rămîne discutabilă sau de o valoare relativă, aşa cum Aulus Gellius [43] o semnala cel dintîi. Ne putem chiar întreba dacă oamenii mai întîi au revendicat mila şi iubirea forţelor şi autorităţilor faţă de care se simţeau în mod intolerabil alienaţi, sau au proclamat eminenţa unor valori umane, pe care ne-ar rămîne să le definim la lumina teribilului *homo sum, humani nihil a me alienum puto* (Terenţiu). La Eschil, prin mitul lui Prometeu, revolta oamenilor preluda oare umanismului raţionalist al lui Protagoras sau *ph.* aristocratic-umanitară a Lagizilor şi a lui Iustinian?

Dar oricum, problema fundamentală şi insolubilă rămînea aceea a unei definiţii a conţinutului, fie al *ph.* umanitare, fie al idealului umanist

[43] NA 13, 17; Spicq 189 n. 1 cu lit.; Hunger 13; pentru Fritz Schulz 129, *humanitas* ar fi luat în sec. II e.n. sensul exclusiv de *ph.* greacă, şi devine un criteriu de interpolaţie, fiind respins de juriştii clasici. Puriştii l-ar fi evitat, preferînd pe *clementia*, care la Val. Maximus, 5, 1, este sinonim cu *humanitas*; cf. Harder, 65.

autonom. Această problemă juristul nu putea s-o eludeze, din moment ce elaborarea şi interpretarea legilor trebuiau să se întemeieze pe realizarea unei valori atît de înalte şi de energice ca *ph.*, despre care însă era greu de spus dacă se confunda cu formele justiţiei definite de Aristotel, ceea ce ar fi făcut-o inutilă, sau dacă le depăşea, fără a deveni antitetică justiţiei aristotelice şi independentă de ea.

În titlurile introductive ale codificării lui Iustinian, consacrate noţiunilor generale ale dreptului, unde ne-am aştepta ca *ph.* să-şi găsească locul firesc, numai conceptele jurisprudenţei clasice sînt la mare cinste, fără nici o aluzie directă la *ph.* (*humanitas*) sau la *i.* (*clementia*). Desigur că ne putem întreba dacă *diuinarum et humanarum notitia* (D. 1, 1, 10, 2 = Ulp. 1, 5 Reg.) sau *legum auctoritas*, care consistă în faptul că legea *diuinas et humanas res bene disponit* (*const. Deo auctore*), nu conţin o trimitere la datoria de *ph.*, care trebuie să prezideze la orice reglementare juridică. Mai tulburător este fr. 1 (D. 1, 5) al lui Hermogenianus : *omne ius hominum causa constitutum est.* El poate pur şi simplu să respingă ideea excesivă a unui drept natural comun oamenilor şi animalelor. Chiar numai această respingere ar fi avut un interesant accent umanist. Dar în secolul al VI-lea textul răsuna, desigur, ca o aplicare a marelui principiu juridic al *ph.* Aceasta, sub forma de *benignitas* — poate pe calea unei rescrieri postclasice a textului — se regăseşte la Celsus în materie de interpretare a legii (D. 1, 2, 18), ca urmare a celebrei lui definiţii date dreptului : *ius est ars boni et aequi* (D. 1, 1, 1, 1). Aici ea nu servea decît pentru a capta *voinţa* şi spiritul legii, dincolo de litera acesteia, dincolo de *ius strictum* (ἀκρίβεια) [44]. Dar şi acest text putea avea în secolul al VI-lea un accent filantropic, aşa cum o dovedeşte restructurarea textului în culegerile bizantine. Şi putem să ne mirăm că sub autoritatea lui Iavolenus (D. 1, 4, 3) un text, poate remaniat, declara că orice *beneficium imperatoris* care decurge din *diuina indulgentia* a acestuia trebuie interpretat *quam plenissime* (cu efecte maxime), în timp ce, potrivit principiilor de interpretare în materie de *ius singulare* şi de *priuilegia*, ne-am fi aşteptat la o interpretare restrictivă. Acum, beneficiile filantropice nu mai erau derogări de la dreptul comun, ci un *supradrept*, un drept prisoselnic. În compilaţie nu se consacră puterii imperiale nici o teorie de ansamblu, nu se vorbeşte decît de interpretarea constituţiilor imperiale. Nici o integrare a conceptelor de *ph.* şi *i.*, alături de *ius*, *iustitia*, *iurisprudentia*, *aequum et bonum*, *aequitas*.

Putem afirma că sub Iustinian construcţia juridică a sistemului de drept era în urma structurilor istorice reale, aşa cum o dovedeşte analiza precedentă. Cu această precizare, se poate afirma cu W. Ensslin [45] că Iustinian a aşezat noţiunea de *ph.* la baza activităţii sale legislative. În

[44] D 1, 2, 18 : *Benignius leges interpretandae sunt, quo uoluntas earum conseruetur.*
[45] Ensslin, in *Byzantium* 278 (Byzanz 342) ; CMH, IV, 2, 100.

scara valorilor, ea este așezată în cel mai înalt rang. Themistius făcuse deja din ea o virtute cardinală a conducătorului (Kabiersch 8), calificînd-o drept χορηγός; ἔξαρχος). Pentru a măguli pe împărat, un reclamant (nov. 2 praef., a. 535) declara că actul contestat de el era nevrednic de *ph.* epocii: *indigne clementia nostrorum temporum*, și basileul relua această formulă pe seama sa, găsind-o excelentă, iar textul grec paralel folosește termenul de φιλάνθρωπον. Eficacitatea ei este așa-zicînd nelimitată, cu condiția de a fi exercitată de către basileus. Iustinian va declara: *Nullum ita magnum subiectorum nostrorum delictum est, quod non nostra clementia* (in textul gr. φιλανθρωπία) *medeatur* (nov. 129 praef., a. 551). Și, în acelaşi text, *ratio benignitatis* se opune fălos unei *iustitiae iracundia*. De altminteri, se schițează și unele rezerve: *beneficium* contrar dreptului nu trebuie să aducă atingere dreptului cîștigat al altcuiva. Numai îndeplinind această condiție *uenia criminis* era declarată totdeauna valabilă. Din conflictul intereselor în joc decurgea și o anumită dialectică a *ph.* Platon (*Leg.* 9, 854 D) arătase deja rolul de amendare a celui vinovat, ce revine pedepsei. Pe această linie, Iustinian (și mai tîrziu Leon VI) va declara că aplicînd o pedeapsă (la Iustinian, pedeapsa cu moartea) a dat dovadă de cea mai înaltă filantropie, aceea de a ocroti pe cei mulți împotriva actelor cîtorva. Împăratul Iulian (Ep. 89) declara și el: „*Ph.* este însă multiplă și variată: a pedepsi cum se cuvine pe oameni, pentru a amenda pe cei pedepsiți, ca dascălii pe copii, și să-i ajuți în nevoia lor, cum fac zeii cu nevoia noastră”.

III. FILANTROPIA ÎN NOVELELE POSTIUSTINIENE ȘI ÎN LEGISLAȚIA ÎMPĂRAȚILOR ICONOCLAȘTI

De la Iustinian pînă la sfîrșitul Imperiului bizantin, doctrina aici schițată va rămîne valabilă în esența ei. Recent, prof. Hunger[46] a dat, pe baza unui bun număr de texte juridice și mai ales literare, dintre care unele inedite, o convingătoare privire de ansamblu, la care cititorul poate recurge totdeauna cu un deosebit folos. Nu vom insista aici decît asupra locului pe care *ph.* și *i.* îl ocupă în principalele monumente de drept și asupra mînuirii juridce a acestor noțiuni. După mărturia lui Pseudo-Kodinos (*De off.* 17, ed. Bonn, 87), care trăia sub ultimii Paleologi și a supraviețuit căderii Constantinopolului, împăratul bizantin, în jurămîntul depus la încoronare, se lega să se arate clement (εὐμενής) și iubitor de oameni (φιλάνθρωπος) către supușii săi. Acest legămînt, cu o necontestabilă valoare constituțională, este coroborat prin locul pe care

[46] Hunger 14 urm.; Fr. Dölger, *Die Kaiserurkunde...*, in *Byzanz u. die europ. Staatenwelt*, Ettal (1953) 27, n. 71, 76, 77.

ph. şi συγχώρησις (*indulgentia*) sau εὐμένεια îl ocupă în novelele imperiale (νεαραὶ διατάξεις).

Iustin II (nov. 1 = nov. Iust. 148, a. 566) şi Tiberiu I (nov. 11 = nov. Iust. 163) continua să lege exonerarea de impozitele neplătite sau de sume datorate în viitor de ideea de *i.* şi *ph.* Referinţele la *ph.* revin în nov. 9, 5 şi 7 ale lui Iustin II. Tiberiu declară că „dreptatea şi umanitatea sînt bunurile cele mai înalte ale omului". Şi cînd, într-altă novelă (nov. Iust. 164) el proclamă că „nimic nu este deasupra lui Dumnezeu şi deasupra dreptăţii", este de la sine înţeles că aici Dumnezeu întrupează forma cea mai înaltă a iubirii de oameni. În novela a 3-a din 566, Iustin invocă *ph.* în favoarea locuitorilor a trei provincii orientale (Osroena, Mesopotamia, Eufratica) pentru a valida căsătoriile mixte dintre creştini şi necredincioşii perşi sau arabi, încheiate cu încălcarea unei severe legi a lui Iustinian (nov. 154, a. 535—536), pe care de altfel Iustin II o menţinea pentru restul imperiului şi pentru viitor în vigoare. Era o măsură de bună politică, destinată să-i concilieze o populaţie interesantă, care continuase să-şi practice obiceiurile matrimoniale fără a se tulbura de rigoarea teologală a unei legi bizantine pe care poate nici nu o cunoşteau sau în orice caz n-o înţelegeau prea bine. Referinţa la *ph.* îmbracă într-o motivare măgulitoare pentru împărat o concesie de ordin politic, impusă de rezistenţa supuşilor în condiţii care nu îngăduiau puterii centrale altă intervenţie eficace.

Ph. se regăseşte în novelele lui Heraclius (Zepi, *I. Gr.-Rom.* I, no. 25 *De clericis conueniendis*), Leon şi Constantin (*ibid.* no. 26) *De his qui filios suos ex sacro baptismate suscipiunt, et aliis capitulis*). Romanus, Constantin şi Ştefan (*ibid.* no. 5 *De potentibus ab acquisitione praediorum arcendis*), Constantin Porfirogenetul (*ibid.* no. 11, *De homicidis*... şi 12, *Ut, si quis intestatus sine liberis decesserit*...), Nicefor Phocas (*ibid.* no. 19, *De monasteriis*), Vasile II Porfirogenetul (*ibid.* no. 24, *De praescriptionibus in praediis a potentibus acquisitis*; no. 30, *De archiepiscopatu Bulgariae*), Nicefor Botaniates (*ibid.* no. 12, *Ne poena gladii intra XXX dies a sententia infligatur et de aliis capitalibus*), Alexis şi Manuel Comnenul (*ibid.* no. 54, *De electionibus et clericis*, a. 1107; no. 56 şi 58, a. 1166).

O analiză amănunţită, cu tot interesul ei mai ales pentru novelele penale şi pentru cele privitoare la protimisis şi limitarea abuzurilor marilor proprietari laici şi ecleziastici, nu poate fi făcută aici. Să însemnăm numai faptul că *ph.* este invocată cu privire la aplicarea pedepsei cu moartea, şi pentru a legitima amînarea cu 30 de zile a executării acestei pedepse, dîndu-se putinţa iubirii de oameni să-şi producă efectele, dacă este cazul, precum şi în novelele cu caracter social din secolele X şi XI, destinate să stăvilească lichidarea de către δύνατοι (*potentes*) a micii proprietăţi ţărăneşti şi stratiotice. Ea intervine, de asemenea, în materie succesorală în favoarea soţului supravieţuitor. Una din novelele lui Manuel Comnenul

aplica *ph.* în relaţiile internaţionale. În materie penală, represiunea centralizată a statului, străină de sistemul obişnuielnic al răscumpărării vinovăţiei prin bani, care se dovedea foarte persistent, era silită să facă unele concesii, pentru a căror justificare se recurgea la adevărate speculaţii oportuniste asupra noţiunii elastice şi mult răbdătoare de iubire de oameni [47].

Înaintea codificării macedonene, *Ecloga Isaurilor* (726 sau 740) reprezintă cea mai importantă operă legislativă la Bizanţ. Aşa cum însuşi titlul ei oficial o proclamă răspicat, ea fost concepută ca un rezumat al legislaţiei lui Iustinian, modificată într-un sens mai umanitar: εἰς τὸ φιλανθρωπότερον [48]. În materie de dată, de succesiuni şi de represiune penală, acest ţel a fost realizat. Înlocuirea pedepsei capitale prin mutilaţie — una din marile reforme ale Eclogei — constituia atunci o dovadă de spirit filantropic. Dar, în ansamblu, esenţa dreptului şi stilul structurilor juridice au rămas aceleaşi. Se poate sublinia aluzia pe care prefaţa o face la ,,lanţurile nedreptăţii'', la ,,contractele silnice'', la ,,îndrăzneala infractorilor'', la ,,dispreţul judecătorului pentru cei săraci'', la impunitatea de care se bucura infractorul bogat, la caracterul pur declarativ al respectului faţă de justiţie şi echitate (ἰσότης); mărturisirea solemnă a atîtor abuzuri reale indica sfera largă în care împăratul era chemat să-şi exercite neodihnit imperiala sa iubire de oameni. Un astfel de program ar fi putut să se îndeplinească foarte bine sub deviza dreptăţii, pe care împăratul nu omite s-o invoce la tot pasul, dar pentru a da politicii sale mai multă forţă ideologică el sfîrşeşte prin a califica drept *pioase* (εὐσεβεῖς νόμοι) reformele sale impregnate de spirit filantropic.

---

[47] Iată un exemplu de utilizare a ideii de ph. în Nov. 11 *De homicidis* (a. 945—959) a lui Constantin Porfirogenetul: omorul săvîrşit *sponte* fiind pedepsit — din milă — cu exilul veşnic şi pierderea bunurilor, se decide ca severitatea legii în vigoare să fie înlocuită cu *benigniore decretorum ecclesiasticorum censura*. Pentru ca rudele, înrăite de vederea ucigaşului, să nu adauge un nou omor, se menţine exilul, fără confiscare în folosul fiscului (este o diminuare a caracterului public al represiunii). Cîte o treime din bunurile ucigaşului călugărit se vor da mănăstirii şi familiei victimei (soţia sau copiii putînd veni în concurs *ex aequo* cu ascendenţii; cognaţii îşi iau partea numai dacă au stăruit în descoperirea omorului). Familia ia jumătate din bunurile ucigaşului necălugărit. Cel vinovat de o astfel de crimă, nici prin rescript imperial (pe bază de indulgenţă) nu poate fi reabilitat de infamia suferită, care îl împiedică să ocupe vreo magistratură, deoarece numai viaţa i-a fost dăruită φιλανθρώπως (din iubire de oameni). Ucigaşii *sponte*, dar fără chibzuială, neinstigaţi şi fără premeditare, vor fi exilaţi, fără a fi constrînşi să îmbrăţişeze viaţa solitară. Pămînturile militare (οἱ τόποι τῆς στρατείας) şi slujbele (οἰκονομίαι) constituite cu titlu *militar* (ὑπὲρ τοῦ στρατεύειν) trec de la ucigaş la moştenitorii săi.

[48] Asupra Eclogei, vezi C. A. Spulber, *L'Eclogue des Isauriens*, (1929) 91, care rezerva determinarea măsurii în care programul de reformă filantropică a fost realizat. Ch. Diehl (*Byzantium* 15; *Byzanz* 44) atribuie Eclogei un caracter radical, deoarece în cadrul tradiţional al datoriei împăratului de a realiza un ideal de filantropie s-a depărtat de spiritul dreptului roman, încercînd să aplice în viaţa de familie şi în morala privată principiile creştine. E. E. Lipšic, *Еклога византийский законодательныи свод VIII века*, Moscova (1965), nu comentează clauza din titlu privind reforma în sens mai filantropic. Vezi şi H. Grégoire, în CMH, IV 1, 133. Pentru problemele de drept penal, vezi Sinogowitz.

IV. FILANTROPIA ÎN OPERA LEGISLATIVĂ A DINASTIEI MACEDONENILOR, ÎN GÎNDIREA LUI LEON VI FILOZOFUL ŞI ÎN MANUALELE ŞI NOMOCANOANELE CARE AU FOLOSIT BASILICALELE

Nimeni nu se va mira să regăsească *ph.* la mare cinste în Novelele lui Leon VI Înţeleptul[49], deşi nici aici contradicţiile cu caracter obiectiv nu lipsesc. Sclavul, care fără ştirea stăpînului devine episcop, este condamnat (nov. 10 şi 11). Caracterul obligator al logodnei este confirmat (nov. 18). Admiterea femeii ca martoră în justiţie este declarată a constitui „un paradox, o confuzie şi o răsturnare a limitelor naturale ce separă sexul masculin de cel feminin" (nov. 48). „Sclavia, declară nov. 49, te face nevrednic de a participa la privilegiul libertăţii". Nov. 55, al cărei sens este controversat, pare să interzică evreilor exercitarea religiei lor. Cînd victima unui delict îşi pierduse cei doi ochi, vinovatului sărac i se aplica talionul, în timp ce bogatul îşi pierdea un singur ochi, fiindcă avea cu ce să-şi întreţină victima (nov. 92).

Dar, alături de aceste umbre, tabloul preocupărilor umanitare este impresionant şi, adesea, fără ca termenul de *ph.* să fie menţionat, ca în nov. 13, 38 şi 53. Într-adevăr, abuzurile administratorilor mănăstireşti privind închirierile perpetue sînt reglementate pentru că „această practică, îndeobşte greu de suferit pentru oricine, devine mai aspră pentru cei săraci". Criticînd regimul legal în vigoare, Leon decide că sclavii imperiali, cărora le recunoaşte calitatea de proprietari, vor primi dreptul de a dispune de bunurile lor, dar particularilor le lăsa alegerea între legea veche, care socotea pe sclav drept un lucru (*res*), şi noua lege, care îi acorda o personalitate juridică. Această dispoziţie — în cadrul ei limitat — avea totuşi aerul unei mici revoluţii. Din cauza situaţiei lor materiale, săracii primesc încuviinţarea de a fi îngropaţi fie înlăuntrul, fie în afara zidurilor cetăţii (nov. 53).

Referinţele exprese la *ph.* se întîlnesc la fiecare pas. Din iubire de oameni, eunucii sînt autorizaţi să facă o adopţie, ca singură cale de a-şi acorda bucuria de a fi tată (nov. 26). Cu acest prilej, Leon vorbeşte de „deosebita bunăvoinţă a legii". Criticînd anumite reforme iustiniene (nov. 30), dă întîietate legilor juste care nu apasă pe supuşii lor, asupra legilor juste care îi împovărează. În legătură cu adulterul, recunoscînd că prin impietatea care îi dă naştere ar merita pedepsele cele mai aspre şi îngrozitoare, Leon conchide totuşi: „Noi înşine sîntem atraşi spre soluţia cea mai umană" şi abrogă pedeapsa cu moartea din vechile legi (CI. 9, 9, 29 (30)), îmblînzită de Nov. Iust. 139 c. 10, confirmînd ca mai umană tăierea nasului prevăzută de Ecloga: soţul înşelat avea să se consoleze cu reţinerea dotei, căci tăierea nasului nu făcea decît s-o arunce pe femeia adulteră în braţele desfrîului. Pentru Leon, deci, *ph.* nu era nici o speculaţie abstractă, nici un exerciţiu de retorică. Înaintea nov. 33, soţia captivului se putea remărita, pentru considerentul că dispăruse egalitatea

---

[49] Vezi Monnier, 43.

inerentă căsătoriei, aşa cum o postula dogma bisericii. Împăratul, felicitîndu-se de a raţiona „mai uman", (φιλανθρωπότερον), cu o „sinceră *ph.*" (τὸ φιλάνθρωπον καθαρόν), refuză de a separa cele două părţi strîns legate — soţul şi soţia — şi să compenseze prejudiciul rezultat din captivitate printr-un altul, rezultat din desfacerea căsătoriei şi recăsătorire. Potrivit adevăratei *ph.*, decide împăratul, femeia recăsătorită din cauza captivităţii primului soţ va putea, dacă o doreşte, să-şi reia „propria sa jumătate", în caz de reîntoarcere din captivitate, şi împăratul înlătură ideea că soţul repatriat ar putea să se consoleze cu suma prelevată din pedeapsa plătită de cei care din lăcomie au încheiat o a doua căsătorie. Aici, *ph.* era un simplu model conceptual, destinat să descurce un *imbroglio* metafizic. Dar rezultatul, deşi chinuit, era totuşi pozitiv. O *ph.* fără prihană, declară Leon cu acest prilej, trebuie să îndrepte boala legilor rău făcute şi a legilor absurde.

Acordînd captivilor (nov. 40) dreptul de a testa, împăratul critică deficienţele legilor vechi în materie de spirit filantropic şi expune urmările negative ale incapacităţii prizonierilor de a testa, împiedicînd îndeosebi răscumpărarea lor. Constatînd că cei care simt mai uman acordă testamentului care nu atinge perfecţiunea prin numărul semnăturilor valabilitatea unui testament fără martori, el se raliază opiniei judecătorilor cu o orientare „mai umană" şi enumeră neajunsurile economice ale vechii soluţii. Aici *ph.* este o armă contra formalismului desuet, şi, ca adesea, consideraţiile de ordin economic sînt resortul real al soluţiei deduse din ideea de *ph.*

Leon al VI-lea este un beccarian „avant la lettre" cînd îndepărtează pedeapsa cu moartea într-un număr de cazuri, constatînd că era disproporţionată faţă de infracţiunea comisă (nov. 61—64). „A cere o reparaţie superioară nu cred că poate salva interesul justiţiei" (nov. 62). Şi fiindcă era vorba de infracţiuni contra patrimoniului, pedepsite cu moartea, declară : „Nu este drept să iei pentru un lucru material şi pieritor un lucru imaterial şi nemuritor, sufletul". (P. Noailles şi A. Dain traduc ψυχήν prin „viaţa"). El permite vînzarea purpurei (nov. 80), spunînd că basileus, pe lîngă alte binefaceri revărsate asupra supuşilor săi, nu trebuie să le invidieze luxul, împiedicîndu-i să poarte haine de purpură. Pentru Leon, cel ce ia cu împrumut, împins de o nevoie filantropică, se loveşte de egoismul creditorilor, „neumani şi neînduraţi" (ἀφιλάνθρωποί τινες καὶ ἀμείλικτοι), de îndată ce nu pot încasa dobînzi. A interzice, ca legea în vigoare, stipularea oricărei dobînzi, înseamnă a ajunge la consecinţe supărătoare, nu pentru că legea ar fi rea, ci din cauza naturii umane care nu se poate ridica „la sublimitatea Sfîntului Duh şi să audă ecoul legii divine". Şi Leon abrogă „dispoziţia prea perfectă" a legii care interzicea dobînda (nov. 83). În materie de profanare de morminte (nov. 96), între legea civilă, lipsită de indulgenţă, şi legea canonică, mai clementă, Leon declară că vrea să îmbine pe cît posibil justiţia (δίκη) şi iertarea (συγγνώμη), şi decide să se aplice o pedeapsă „uşoară şi blîndă", agravată numai în caz

de recidivă. În caz de căsătorie mixtă, între un om liber şi o sclavă, se ordonă stăpînului să nu se comporte fără orice iubire de oameni : ἀφιλανθρωπότερον (nov. 100). Într-o novelă celebră (112), cu o motivare ce impresionează, Leon decide că nebunia soţului, prelungită peste 5 ani, trebuie să pună capăt căsătoriei : „Spectacol îngrozitor pe care nebunia îl prilejuieşte nenorocitei soţii, fie şi numai privindu-l pe soţul încă şi mai nenorocit, necum să fie ţinută să se apropie de el pentru a se uni ca soţi. Ce legătură de iubire s-ar putea înnoda cînd boala schimbă pe om cu totul într-o fiară sălbatică şi lasă să se vadă în el orice altceva mai degrabă decît o fiinţă? Şi dacă, poate, chiar se va întîmpla şi ca soarele să vadă un descendent din această nenorocită căsătorie — aşa cum natura ştie să facă roadele de cele mai adeseori asemenea lucrurilor — cum va izbuti acest plod să nu fie o insultă comună pentru viaţa omenească?"

Putem spune că Leon, ca doctrinar şi practician al *ph.*, nu a fost nici un visător, nici un dogmatic. În nov. 40 se declară un bun cunoscător al naturii omeneşti. El îşi defineşte propriul său sistem de gîndire — şi totodată pe acela al bizantinilor — atunci cînd, în nov. 50, cere legiuitorului să observe un drum de mijloc între rigoarea extremă şi o excesivă sentimentalitate filantropică. În nov. 100, el spune: „Născîndu-se dintr-un sentiment de filantropie, legile au ca obiect de a ajuta pe oameni prin buna ordine şi bunele rînduieli pe care le fac să domnească". În ciuda unor merite neîndoielnice, el pare să pună în lumină toate virtualităţile doctrinei bizantine a *ph.* şi a *i.*, fără însă a îmbrăca un caracter inovator şi încă mai puţin revoluţionar. Esenţa dreptului bizantin rămîne aceeaşi. Ora marilor mutaţii nu sosise încă.

Forţa cu care teoria *ph.* se afirmă în novelele lui Leon Înţeleptul nu se regăseşte în codificarea sa proprie (Basilicale), dominate în bună măsură de modelul iustinianeu. În titlul 6, περὶ βασιλέων (c. II) au fost reunite reguli de interpretare, unele venind din Digeste şi Cod. Potrivit § 4, legile care acordau un *commodum* trebuiau interpretate — dacă nu exista o declaraţie expresă în sens contrar — în aşa fel încît toţi supuşii să beneficieze de φιλοτιμία şi εὐεργεσία (generozitatea) basileus-ului. În cazul unei legi cu dublu sens trebuia să se adopte soluţia cea mai umană : (*Bas.* 2, 3, 56). Rescriptul care acorda o *uenia criminis* (*Bas.* 2, 3, 7) putea fi contrar dreptului, fiindcă nu avea cum să aducă vreo atingere intereselor altuia, raţionament exact numai în concepţia unei complete publicizări a represiunii penale. Cel ce a primit un lucru pentru a-l preda proprietarului διὰ φιλανθρωπίαν , sau pentru orice altă cauză, nu se face vinovat de dol. Cu privire la alte noţiuni generale ale dreptului — *iustitia*, *ius*, *aequum*, *aequitas*, *iurisprudentia* — *Basilicalele* nu aduc nici o inovaţie în raport cu compilaţia lui Iustinian. Dimpotrivă, titlurile 1—3 (c. 6) asupra datoriilor judecătorilor poartă urme apreciabile ale doctrinei virtuţilor imperiale. Judecătorul trebuie să fie εὐχερής (*facilis*) faţă de reclamanţi (D. 1, 18, 19 ; *Bas.* 6, 1, 52), ἀνεξίκακος (*patiens*) cu *aduocati* (*Bas.* 6, 2, 11, 2 = D. 1, 16, 9, 2), ἡμερώτατος (*mansuetus*) şi πρᾶος (*mitis*),

părintește binevoitor (să aibă πατρικὴν πρόνοιαν) față de cei cinstiți (*Bas.* 6, 3, 26, 3; nov. 17, 3). Datoria lui era să împiedice pe *potentes* de a nedreptăți pe *humiliores* (*Bas.* 6, 1, 40, 2; D. 1, 18, 6, 2).

Prin toate aceste soluții, *Basilicalele* se situează la mijlocul drumului între *Procheironul* lui Vasile I, unde *ph.* nu figurează ca o structură juridică de bază, și *Epanagoga* aceluiași împărat, tatăl lui Leon VI. Această ultimă codificare alcătuită sub înrîurirea lui Photius[50], realizează în materia noastră un remarcabil progres, ce se cuvine subliniat. Titlul 2, περὶ βασιλέως, al acestui ultim cod conține, fără model direct, elementele unei adevărate teorii a puterii imperiale. În primul paragraf al titlului, basileul este definit ca o ἔννομος ἐπιστασία (*legitima praefectura*) κοινὸν ἀγαθόν (*bonum commune*), ca un ἀγωνοθέτης (*aequus arbiter*), care împarte între concurenți recompensele meritate, fără ură, cînd pedepsește, și fără părtinire, cînd este generos (ἀγαθοποιῶν). Este deja vorba aici de modalități care limitează puterea basileului. Paragrafele 2 și 3 definesc *scopos*-ul și *telos*-ul atribuit clemenței (ἀγαθότης) imperiale. Σκοπός constă în a păzi și conserva forțele pe care le posedă. Τέλος, în sensul aristotelic de îndeplinire, împăratul fiind un *desăvîrșitor* („Vollender"), constă în τὸ εὐεργετεῖν, διὸ καὶ εὐεργέτης λέγεται = a dispune binefacerile din care împăratul își trage numele de εὐεργέτης. Lipsa calității de εὐεργεσία altera în ochii contemporanilor însuși caracterul puterii imperiale. Cît despre paragraful 8, el enunța că basileul trebuie să interpreteze φιλαγαθῶς (*benignius*) propria sa lege și să decidă, în caz de dublu sens al textului legal, ceea ce era blînd (în versiunea lui Leunclavius: φιλάνθρωπον). Noțiunea de *ph.* apare în Επιτομή (14, 2) și în Πεῖρα (1, 14).

Manualele care se leagă într-o măsură variabilă de *Basilicale*, ca acela al lui Mihail Psellos (Σύνοψις νόμων), Mihail Attaleiates (Ποίημα νομικόν) și C. Harmenopulos (*Hexabiblos*, 1345), conservă structura Digestelor, îndepărtînd orice expresie teoretică a caracterelor originale pe care *ph.* și *i.* le impuneau dreptului și puterii imperiale. Dimpotrivă, *Sintagma alfabetica* a lui Matei Vlastares (lit. B. cap. 5, περὶ βασιλέως) reproduce literal construcția Epanagogei. Textul n-a trecut în *Nomocanonul* lui M. Malaxos redactat în 1562—1563, sub dominația otomană. Cap. 15 al lit. A din Sintagmă aplică magistraților (judecătorilor) doctrina *ph.* Ținuți să imite, pe cît cu putință, natura lui Dumnezeu, ei trebuiau să posede o serie de virtuți care nu erau, la nivelul lor de executanți, decît reflexul profesional al virtuților imperiale, și, în primul rînd, al *ph.* basileus-ului. Renunțăm să le mai enumerăm aici, mulțumindu-ne să cităm datoria de a fi milos (συμπαθής) față de reclamanți. În cap. 14 (lit. P), Sintagma a inserat dispoziția umanitară a novelei lui Nicefor Botaniates privind amînarea cu 30 de zile a executării oricărei sentințe capitale, pentru a face posibilă intervenția unui act de umanitate: ἴσως γὰρ τεύχεται φιλανθρωπία.

---

[50] Vezi S. Scharf, *Photius und die Epanagoge*, în Byzantinische Zeitschrift 49 (1956), 385—400.

La M. Psellos, τὸ δίκαιον (*iustum*) cedează pasul înaintea lui *ius strictum* (ἀκρίβεια). La M. Attaleiates, titlul 89 se ocupă de dreptul de grație: περὶ συγχωρέων (*De abolitionibus* sau *de indulgentiis*). Harmenopulos nu reține decît regula de interpretare: în caz de amfibologie a legii, τὸ φιλάνθρωπον (*quod humanius*) dobîndeşte putere de lege. Regula venea dintr-o scolie la *Synopis Basilicorum*.

Comparativ cu această rezervă care se reflecta în codificări, cu excepţia Epanagogei, este izbitor faptul că sursele literare şi novelele tardive continuă să folosească larg noţiunea de φιλανθρωπία Βασιλέως sau echivalentele sale, şi bineînţeles pe cea de φιλανθρωπία θεοῦ (vezi Alexis Comnenul, Zepi, *I. Gr. Rom.* I, nov. 41, a. 1107: φιλάνθρωπος θεός). Th. Metochites, într-un text apologetic inedit, publicat de prof. H. Hunger, făcînd elogiul lui Andronic II pentru refuzul său de a aplica pedeapsa mutilării, declară că basileul poseda cu prisosinţă *ph.* şi îndurarea. Mutilarea va fi de asemenea condamnată de Gemistos Plethon.

V. FILANTROPIA BIZANTINĂ ÎNTRE FEUDALIZARE ŞI CRITICISMUL UMANIST

Istoria bizantină a *ph.* şi a binefacerii cunoaşte, cu începere din vremea Comnenilor, o lungă perioadă de revărsare a structurilor feudale: proprietate mănăstirească de origine donativă, regim beneficial al domeniilor numite χαριστικία şi πρόνοιαι — politică ce-şi găsea din punct de vedere tehnic şi ideologic justificarea în ideea de generozitate (φιλοτιμία, εὐεργεσία) a basileului faţă de aristocraţia pe care se sprijinea. Şi această istorie se încheie, fără succes, cu un efort de critică şi de reconversiune umanistă a sistemului de virtuţi imperiale.

În ceea ce priveşte primul aspect, generozitatea împăratului nu se mai străduia să ajute pe micii proprietari de pămînt — πένητες — împotriva ofensivei spoliatoare a puternicilor, ca sub dinastia macedoneană. Politica de stăvilire a extinderii proprietăţii mănăstireşti luă sfîrşit cu, domnia lui Vasile II, şi în orice caz o dată cu venirea Comnenilor (*sic* recent, N. Svoronos; pentru efectele acestei politici, vezi mai jos n. 51). Ceea ce va predomina după 1081 va fi, pe de o parte, atribuirea de bunuri ecleziastice sau de-ale statului, în folosul aristocraţiei bizantine (χαριστικία) şi cu scopul de a asigura executarea unor sarcini militare, atunci cînd bunul atribuit forma o πρόνοια[51], iar pe de altă parte, sistemul de pri-

[51] Vezi G. Ostrogorsky, *Pour l'histoire de la féodalité byzantine*, Bruxelles (1954); CMH, IV, 1, 218–220; 341–342; A. P. Každan, *Formen des bedingten Eigentums in Byzanz während des X–XII. Jhs.*, în Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher 19 (1966); contra concepţiei lui Ostrogorsky, A. Hohlweg, *Zur Frage der Pronoia in Byzanz*, în Byzantinische Zeitschrift 60 (1967) 288–308; cf. P. Lemerle, *Esquisse pour une histoire agraire de Byzance*, în Revue historique 219 (1958) şi *Recherches sur le régime agraire à Byzance: la terre militaire à l'époque des Comnènes*, în Cahiers de civilisation médiévale, X^e–XIIe siècles, 2 (1959) 280 urm.; H. Glykatzi-Ahrweiller, *La concession des droits incorporels: Donations conditionnelles*, în *Actes du XIIe Congrès international d'études byzantines d'Ochride*, Belgrad, 2 (1964), 109 urm; Kin-ichi

vilegii judiciare de o întindere variabilă, sau de imunități fiscale (ἐξουσία), putînd merge pînă la scutirea plenară. Tehnica „generozității” era deopotrivă folosită de Biserică și de înalții demnitari sau de alte puternice personaje. Termenul de φιλοτιμία, εὐεργεσία sau alt echivalent, care figurează în actele de donație, stabilesc o legătură firească între sfera *filantropiei* și *indulgenței*, în sens originar, pe de o parte, și sistemul de *beneficia*, inclusiv imunitățile (vezi G. Ostrogorsky, *Immunité* ..., Bruxelles, 1956), cu caracter feudal, pe de altă parte. Îndărătul acestor alunecări de structură se aflau, bineînțeles, realități sociale pe care le cunoaștem din ce în ce mai bine: o riguroasă căutare a unui echilibru social și a unei justiții sociale, în secolul al X-lea și în prima jumătate a celui următor; expansiunea exterioară și gloria militară sub Comneni, urmată de o întărire a tendințelor centrifuge, care vor contribui să grăbească sfîrșitul unui stat pentru care virtutea imperială de *ph.* și *i.* începuse prin a îndeplini rolul unui factor de centralizare autoritară și de unitate politică.

Procesul care făcea ca virtutea imperială de *ph.* și de *i.* să alunece spre o *liberalitate*, sursă de *benficia* pentru aristocrația feudalizantă, avea deja, dacă pot spune, titluri de noblețe în Europa și se va regăsi, cu o puternică influență bizantină, în tot sud-estul continentului. Peste tot, monarhii și seniorii acționau ca detentori de virtuți de *ph.* și *i.*, ca detentori ai unei generozități după modelul imperial pe care Bizanțul îl dezvoltase de-a lungul întregii sale istorii, cu o strălucire căreia va trebui să i se caute echivalentul și continuitatea în Occident, leagănul formelor „clasice” și „pure” ale feudalității.

Cît privește efortul critic și umanist care s-a produs în doctrina *ph.*, trebuie să ne mărginim la o simplă indicație de cercetări viitoare. Lăsînd de o parte alte nume cunoscute — un Theodor Metochites, un Nicefor Gregoras, nu vom reține aici decît figura unui jurist care a fost, înainte de toate, un filozof și un gînditor politic militant, Gemistos Plethon, autorul unei Νόμων συλλογή, al unui tratat despre virtuți și al unui altuia despre republica ideală. Remarcabila monografie ce i-a consacrat

---

Watsanabe, *Problèmes de la „féodalité” byzantine, une mise au point sur les diverses discussions*, în Hitotsubashi Journal of Arts and Sciences, Tokyo, 5–6 (1965), 32–40, 8–26 cu lit. Asupra crizei generalizate din epoca Comnenilor, asupra cauzelor și efectelor ei, vezi recenta interpretare propusă de N. Svoronos în *Société et administration intérieure dans l'Empire byzantin*, raport la al XIII-lea Congres internațional de studii bizantine, *Mains papers* 12, Oxford (1966) și corapoartele lui André Guillou, Evert-Kappesowa și Eugen Stănescu, în *Supplementary Papers*, Oxford, 1966 (vezi și actele Congresului, Oxford 1967). N. Svoronos caută cauzele crizei încă în sec. X, susținînd că o politică imperială de combatere a marii proprietăți a continuat și după Vasile II (1025), în timp ce, sub Comneni (după 1081), puterea imperială, cum a arătat G. Ostrogorsky (*Gesch. des byz. Staates*, 3-e éd. München (1963) 211–212), devine expresia grupului cel mai puternic din sînul aristocrației (cel militar-provincial față de birocrația civilă). Pentru acest autor (*sic* recent : N. Svoronos, *op. cit.* 4), codurile și mai ales legile speciale din sec. IX–X, îndeosebi ale lui Leon VI (campionul filantropiei), reflectă și traduc din mai multe puncte de vedere interesele aristocrației funciare, devenită deja clasă dominantă și conducătoare a Imperiului.

acum zece ani Fr. Masai [52] uşurează mult confruntarea pe care voim s-o facem aici. Pe urmele lui Platon şi mai ales ale lui Plotin, Gemistos Plethon a ajuns la o viziune pe care, ca pentru primul dintre maeştrii săi, autorii o califică drept „comunistă”. Cu această orientare, Gemistos nu putea, desigur, să respingă teoria platoniciană a virtuţilor şefului ideal de stat. Dar dacă reclama, la conducerea statului, un şef *virtuos*, o făcea pentru a-i cere să impună domnia efectivă a legii (Fr. Masai). Plethon se declară contra feudalismului invadator şi a sistemului beneficiilor, cu structurile lor abuziv legate de idealul de *ph.* şi de generozitatea basileului şi a puternicilor. Cu ajutorul plotinismului, Gemistos a încercat să desprindă o concepţie raţională despre religie şi divinitate: „Guvernînd toate lucrurile după propriul său sfat, scrie el, divinitatea le conduce cu neabatare şi dreptate, fără a se depărta vreodată de ceea ce se potriveşte fiecărei fiinţe, fără nici un pretext şi mai ales nu din cauza darurilor şi a altor mijloace prin care oamenii ajung s-o măgulească şi s-o înduplece”. O astfel de concepţie săpa însăşi baza ideologică şi afectivă a raporturilor pe care doctrina oficială le admitea din secolul al IV-lea că există între oameni şi Dumnezeu ca sursă a idealului filantropic. Şi în măsura în care izbutea să afirme un ideal mai mult umanist decît pur şi simplu umanitar, gîndirea lui Gemistos Plethon punea indirect în cauză însuşi fundamentul *ph.* romano-bizantine şi elenistice, axată pe mizeria şi imperfecţiunea omului şi a înfăptuirilor lui, şi pe caracterul de dar generos venind de sus, ce se atribuia ajutorului dat lui pentru a-l îndatora şi supune încă şi mai mult. Dar noi nu vedem desprinzîndu-se din gîndirea lui Plethon un răspuns mai pozitiv şi fecund la problema examinată aici.

VI. O SINTEZĂ DE CONTINUITATE ŞI O REÎNNOIRE STILISTICĂ PE MĂSURA NEVOILOR UNEI LUMI NOI: GROTIUS

Şocul între această gîndire umanistă şi doctrina bizantină, tradiţională, nu-şi va găsi o soluţie calitativ semnificativă şi rodnică decît în gîndirea umanistă şi raţionalistă a Occidentului, după revoluţia Renaşterii. Pentru a înţelege schimbarea de perspectivă, este destul să amintim că şi Pico della Mirandola şi Erasm îşi intitulează cîte una din operele lor *Demnitatea omului*. Din cele 800 de teze trimise de Erasm la Roma, pentru examen prealabil, un bun număr sînt declarate inacceptabile. Iar Pico, la începutul operei sale (vezi ed. Basel, 1557 şi ed. Lux und

[52] Fr. Masai, *Plethon et le platonisme à Mistra*, Paris (1956), 78; poziţia umanistă, 247—254, cu schema celor patru virtuţi şi a subdiviziunilor lor, printre care figurează, într-o accepţiune specifică, μετριότης, χρηστότης, πρᾳότης, ἐλευθεριότης, πολιτεία, dar nu φιλανθρωπία. Dreptul este conceput ca organizarea raţională a virtuţii. Vezi p. 260 explicaţia severului sistem de represiune penală al lui Plethon; cf. L. Bréhier, *Le monde byz.* III, *La civilisation byz.*, Paris (1956), 438; 440. Acuzat de păgînism de către G. Scholarios, Gemistos şi-a ars cartea sa despre Legi. Asupra unor limite ale gîndirii sale, vezi *Istoria filozofiei în cinci volume*, trad. după ed. rusă din 1957, ES, Bucureşti (1958) 206.

Humanitas, 5 (f. a.) : *Die Würde des Menschen*, Fribourg, Frankfurt/M., Viena), va exclama : „De ce tocmai omul pretinde pentru sine privilegiul celei mai înalte admirații, de ce nu mai admirăm nici pe îngeri nici pioasele legiuni ale cerului?... de ce este omul cel mai fericit viețuitor, și cel mai vrednic de toată admirația și sub ce condiții a fost posibil să se ridice din rîndul Universului, meritînd să fie jinduit nu de animale, ci și de stele, și chiar de inteligențele supraumane? Este ceva atît de minunat, că trece chiar dincolo de hotarele credinței. Și de ce nu? Căci și pentru aceasta va fi cu deplin temei numit și socotit omul drept o mare minune și o creație vrednică de admirație". Este un tablou și un limbaj în care nimeni nu va recunoaște nici pe omul bizantin, nici pe cel elenistic, neliniștiții beneficiari ai filantropiei divine, regale și imperiale.

Elemente prețioase ale unei noi soluții le vom găsi la Grotius în numeroase pasaje din *De iure belli ac pacis*, unde *caritas* se ia la întrecere cu *humanitas* în sensul elenistic de *ph.*, dar mai ales în micul op postum *De aequitate, indulgentia et facilitate*, pe care prof. R. Feenstra [53] l-a regăsit recent sub titlul de *Prolegomena iuri Hollandico praemittenda*, în fruntea operei în care Grotius codificase dreptul cutumiar olandez. Pe linia unei bune tradiții romano-bizantine, Grotius pleacă de la opoziția — reală sau aparentă — între *obseruantia legum*, fundament al unei *iustitia uniuersalis*, și ceea ce se numește *aequitas, indulgentia, facilitas*.

Problema echității izvora pentru Grotius din contrastul între infinita materie a lucrurilor și a acțiunilor omenești, pe de o parte, și caracterul finit al regulilor coercitive dintr-o societate dată, precum și al celor deduse din principiile naturii înseși, pe de altă parte. Legea neputînd fi decît unică și egală, în timp ce situațiile, lucrurile și acțiunile sînt inegale și diverse, legea, redusă la litera sa, va deveni deficientă să le cuprindă, *propter uniuersalitatem*. *Aequitas* este virtutea de voință care corectează această deficiență a legii. După Grotius, o astfel de dialectică se aplică chiar legilor „divine" ale decalogului. El crede că *ius strictum*, în măsura în care se opune echității, nici n-are calitatea de *ius*. Dar legea irefragabilă este, în raport cu echitatea, un *bonum diuersum* sau un *bonum melius*. Funcționarea echității, spre deosebire de ceea ce se întîmplă la Roma și la Bizanț, este supusă de Grotius unor amănunțite reguli de funcționare, fără interes pentru tema noastră.

Indulgentia sau *dispensatio*, a doua virtute de voință, aparține celui care *potestatem habet ad tollendam legis obligationem in personis, factis et rebus, particularibus et singularibus, quatenus id fieri potest sine imminutione iustitiae aut publicae utilitatis*. Elementul de *binefacere* pe care îl conține această virtute decurge din faptul că ea ușurează pe om de o greutate care nu era în mod absolut necesară. *Indulgentia* suprimă obligația, în timp ce echitatea declară că obligația nu există în realitate ; ea se aplică,

---

[53] *Een handschrift van de Inleiding van Hugo de Groot met de onuitgegeven Prolegomena Iuri Hollandico praemittenda*, în „Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis", 35 (1967), 444–484, unde este publicat textul latin al *Prolegomenelor*.

după Grotius, legilor divine și umane, cu excepția principiilor primei naturi (de exemplu decalogul), dar nu acționează niciodată pe cale generală, fiindcă ar conduce la abrogarea legii. Numai cel ce poate abroga legea poate dispensa de efectele ei, într-un caz particular. Dumnezeu poate dispensa de orice lege. Nimeni n-o poate face față de legile divine și ale naturii. Nu există dispensă față de *ius primarium gentium*, dar există față de *ius secundarium gentium*. Legile penale sînt terenul familiar pentru *dispensatio*, cu excepția delictelor care, ca omorul, își au pedeapsa determinată prin chiar natura lor. În celelalte cazuri, dispensa trebuie să țină seama de *aequa proportio* și de *exempli ratio*, efectul ei neputînd fi total. În domeniul ilicitului civil (*ciuiliter illicita*), dispoziția legii poate fi în întregime abolită. O dispensă fără justă cauză este nulă, dacă merge contra dreptului divin și a dreptului natural al ginților, dar judecătorii nu pot aplica această nulitate împotriva celui care *summam in Republica habet potestatem*. Dispensa este valabilă, dacă merge împotriva lui *ius ciuile* și *domesticum*; lucrul se petrece aici ca și cînd legea s-ar fi născut de la început cu această excepție. Cei ce fac să se decreteze în folosul lor sau al altuia o dispensă injustă comit un păcat. Legislatorul face un dar, atunci cînd acordă o dispensă de *rebus suis propriis*.

Facilitas, termen căruia sursele noastre îi rezervau un loc secundar, este pentru Grotius sinonim cu *clementia* (*uenia*) cînd se aplică pedepselor datorate și devine o a treia virtute a voinței *prona ad remittendum ius sibi competens, pacis aut humanitatis causa*.

Această noțiune de *humanitas* este singura referință în opusculul analizat. În general se renunță la un drept contractual sau delictual, dar mai ales la drepturile care se depărtează mult de echitatea naturală: *ius belli*, *praescriptiones*, *ius commissi* etc. Și particularii pot renunța la dreptul de pedeapsă. Grotius se grăbește să demonstreze că între cele trei virtuți și ideea de justiție nu există nici o contradicție. Cum justiția ascultă nu de litera legii, ci de intenția legislatorului și de adevăratul ordin al legilor, echitatea, care nu face decît să realizeze acest scop, nu intră în conflict cu dreptatea. Legea încetează de a obliga, acolo unde legiuitorul suprimă obligația, prin actul de indulgență sau dispensă. Atribuind cuiva un drept, legea nu-i comandă să uzeze de el, și în această margine legală se inserează actul de renunțare și îngăduință (*facilitas*).

Analiza care stă la baza acestei demonstrații și implicațiile ei stilistice n-au echivalent în gîndirea romano-bizantină; însăși punerea problemei este semnificativă pentru orientarea nouă a gîndirii marelui olandez.

Pentru a nu-i trăda gîndirea, să adăugăm că în *De iure belli ac pacis* Grotius constată că în ceea ce privește concedarea beneficiilor — deci în domeniul virtuților imperiale — ca materie străină ideii de contract, nu există o acțiune *ad reposcendam gratiam* (II, 22, § 16); dar anumite *officia dilectionis*, fără a atîrna de justiția propriu-zisă, n-ar putea fi omise *sine culpa* (II, 25, § 3, 3). Puterea supremă în stat posedă

dreptul de a impune respectul preceptelor dictate de virtute (II, 25, § 3, 4), iar *caritas*[54] poate extinde utilizarea lui *summum ius* (III, 1, § 4, 2), căci *caritas latius patet quam iuris regula* (III, 3, § 4), fără a ne putea constrînge să acționăm *in gratiam nocentis* (II, 1, § 10, 1). Grotius împrumută istoriei lui Cyrus un exemplu elenistic de *ph.* : a nu despuia în totul pe cei învinși, deși dreptul strict al războiului o permite (III, 13, § 4). Citînd pe Cicero sau pe Favorinus după Aulus Gellius, și pe Sopater după Stobaeus, Grotius opune *gratia* și *clementia* unei *uis iuris*, unui *summum ius*, dreptului contractual întemeiat pe *aequalitas*, deci justiției comutative a lui Aristotel. Dar el citează Biblia (*Sap.* XII, 19) : *iustum decet clementia* (δεῖ τὸν δίκαιον εἶναι φιλάνθρωπον), și conchide : „*naturaliter* — adică după dreptul natural — delincventul face licită aplicarea unei pedepse, *sed non ideo sequitur, debere eam exigere*" (II, 20, § 22). Lăsînd diferența de stil la o parte, bizantinii și Iustinian nu gîndeau altfel. Dar Grotius încă nu abordează frontal viziunea umanistă a problemei, aceea a lui Protagoras, a lui Gemistos Plethon. Problema nici nu este laicizată cu adevărat. Totuși accentul cade pe rolul de regulator rațional ce revine dreptului natural, și pe metoda generală de interpretare a regulilor juridice, mînuită ca o metodă conceptuală.

În construcția lui Grotius, partea legiuitorului — care n-a încetat să fie un monarh de tip vechi — este considerabilă, dar nu mai este vorba de persoana, de harisma reprezentantului lui Dumnezeu. Investită cu competențe îmbinate rațional este acum funcțiunea abstractă de legiuitor. Grotius merge pe linia concepției despre stat expusă de Marsilius de Padova în celebrul său *Defensor Pacis*. Problema echității, indulgenței și toleranței aparțin din plin sistemului de drept, cu o procedură minuțios reglementată, tinzînd să reducă arbitrarul, iraționalul, încărcătura mistică. Noțiunea de *humanitas* pare împinsă pe planul motivărilor și impulsurilor interioare. Virtuțile examinate privesc aplicarea legilor. Problema filantropiei sau umanității ca inspiratoare de noi reguli, dominantă în gîndirea bizantină, nu apare pregnant la Grotius, soluția acestei probleme găsindu-se în iusnaturalismul fundamental al concepției pe care o reprezintă. Prin elementele de continuitate cu gîndirea elină și bizantină pe care le conține, dar și prin puternicele elemente de inovație care se leagă de noua lume a Renașterii și a dreptului modern iusnaturalist, opera lui Grotius în problema noastră capătă o importanță deosebită, marcînd o cotitură elocventă din punctul de vedere al tehnicii în drept și al stilului de gîndire juridică.

VII. CONCLUZII

Este momentul să conchidem. De la Eschil pînă în zilele noastre, problema *ph.* și *i.*, sub dublul ei aspect de revendicare umanistă și de cău-

---

[54] Cf. Battelli, Pétré.

tare umanitară, s-a pus omului politic, juristului şi moralistului, cu un caracter de permanenţă. Dovada o găsim, pentru vremea noastră, în art. 5 din declaraţia universală a dreptului omului din 10 decembrie 1948, care proclamă : „Nimeni nu va fi supus torturii, nici unor pedepse sau tratamente neumane sau degradante". Această prohibire a inumanităţii este tot o formă a luptei dreptului pentru realizarea *ph.*

Structurile teoriei generale a dreptului n-au oglindit aproape niciodată şi n-au exprimat cu preciziunea tehnică de dorit locul real pe care noţiunile de *ph.* şi *i.* l-au deţinut în sistemul de drept, cu îndoita lor funcţiune : umanitară şi umanistă. Istoria studiată în aceste pagini se leagă mai ales de funcţiunea umanitară şi aristocratică a problemei. Cît priveşte inserarea ei umanistă, în drept, ea presupune un fapt fundamental, dar complex şi dramatic, de ordin social, economic, politic şi mental : prezenţa omului în formarea regulii de drept şi prezenţa lui în interpretarea şi aplicarea acestei reguli, altfel decît sub forma textului neutru, dar totuşi admirabil, al lui Hermogenianus : *omne ius hominum causa constitutum est*. Doctrina virtuţilor divine şi imperiale a fost o etapă din care n-au lipsit nici servituţile, nici o anumită măreţie. Pe urma lui Grotius şi vizînd mult mai sus decît el, lumea modernă este chemată să rezolve şi în drept problema filantropiei şi a umanismului. Pentru rezolvarea ei, cunoaşterea frămîntărilor şi experienţelor evocate în aceste pagini nu poate fi inutilă.

Analiza care precede ar trebui să reţină îndeosebi atenţia istoricilor vechiului drept românesc. Ideologia bizantină aici expusă a constituit un ansamblu de valori din care gîndirea şi acţiunea politică din principatele române s-au hrănit pînă la finele secolului al XVIII-lea. Textele juridice cercetate de noi au făcut parte din dreptul receptat al celor două principate dunărene şi din literatura curentă asimilată de juriştii şi oamenii noştri de stat. În reforma sa, C. Mavrocordat[55] foloseşte doctrina filantropiei. M. Fotino, în cartea a IV-a a manualului său de legi redactat înainte de noiembrie 1777 ca prim cod al lui Alex. Ipsilanti, recurge la ideea de *filantropie* pentru a justifica menţinerea în vigoare a unor obiceiuri considerate ca fiind mai *umanitare* decît dispoziţiile corespunzătoare din pravila bizantină, înlăturată tocmai pentru acest motiv[56]. Istoricii domniei române însă n-au examinat pînă acum în structura instituţiei locul ce se cuvine doctrinei virtuţilor domneşti, de tipul celor analizate aici. Au rămas astfel nefolosite numeroasele declaraţii din hrisoave, cărţi, porunci şi pitace sau din celelalte surse narative, care nu-şi capătă adevărata semnificaţie decît prin raportarea lor la această doctrină, cu prestigiul de care s-a bucurat în Orient timp de

---

[55]–[58] A se vedea studiile noastre publicate în Revue roum. d'hist. 5 (1966) 794–799 şi 8 (1969) no. 2 ; Rev. des études sud-est europ. 5 (1967) 129 şi n. 31 ; Jahrbuch d. östereich. byz. Gesellschaft, 18 (1969) 100–110 ; Studii, 20 (1967) 947–969 şi 21 (1968) 687–714 (rez. franc. în Rev. roum. des sciences sociales, série des sc. jur. 5 (1967) nr. 1–2.

peste un mileniu şi cu semnificaţia istorică profundă pe care a avut-o şi de care nu poate fi lipsită domnia în feudalismul românesc.

Nu în mod întîmplător, din lucrările lui Grotius aflate în biblioteca Mavrocordaţilor, tocmai opusculul *De aequitate, indulgentia et facilitate* a fost copiat, în latineşte, pe la jumătatea secolului al XVIII-lea de economistul Sava de la Mitropolia din Iaşi [57]. La acea dată, noţiunile acolo analizate puteau da soluţii la numeroase probleme izvorîte din formalismul desuet al pravilei bizantine, din asprimea dreptului penal al Basilicalelor, din interpretarea prea strictă a obiceiului sau a pravilei şi mai ales dintr-o abuzivă severitate a dreptului pozitiv. În reformele privind organizarea judecătorească, doctrina filantropiei este mereu prezentă şi la nivelul domniei şi la acela al judecătorilor şi instanţelor pe cale de modernizare. În materie penală, acţiunea gîndirii lui Beccaria [58] se îmbină cu tradiţii locale şi bizantine legate de această doctrină.

Cercetări ca cele de faţă ar voi să fie o contribuţie la studiul stilurilor gîndirii şi tehnicii juridice. Ele trebuie să pună accentul pe tot ceea ce o astfel de orientare comportă ca profundă înţelegere a marilor etape ale istoriei, a acţiunii forţelor ei motrice şi poate chiar a sensului cîtorva mutaţii istorice decisive. Dar, în acelaşi timp, pe tot ceea ce orientarea ilustrată de noi a comportat ca analiză — nu structuralistă — dar a structurilor şi a jocului deopotrivă sincronic şi diacronic al interacţiunilor lor, înlăuntrul unor ansambluri organice în care ele se găsesc inserate şi în care acţionează. Această metodă ne-a constrîns, pe de o parte, să insistăm asupra unor puncte la prima vedere prea cunoscute Pe de altă parte ne-a cerut să extragem din anumite generalităţi unele accente neglijate, indispensabile pentru reconstituirea stilului şi a jocului în care sînt angajate forţele motrice ale istoriei. Dacă încercarea n-a reuşit, vina este numai a autorului. Direcţia de studiu şi metoda, ca atare, rămîn neîndoielnic valabile şi susceptibile de a conduce la rezultate noi şi fecunde. În primul rînd, în problema continuităţii şi inovaţiilor, pe care o ridică însuşi titlul acestor pagini. Doctrina bizantină a virtuţilor imperiale şi deci a filantropiei şi indulgenţei, printr-o serie de aspecte stilistice esenţiale şi de semnificaţii corespunzătoare, rămîne legată nu numai semantic, ci şi structural-istoric de îndelungata tradiţie elenistică. şi romană. Această legătură este mai puternică decît orice element de anticipare a Renaşterii şi a umanismului raţionalist modern. Constatarea aceasta nu sterilizează inovaţiile de necontestat ale lumii bizantine, pe linie ecumenic-imperială, creştină şi feudală. Inovaţiile învederate mai sus nu sînt prelungiri ale antichităţii, decît în sensul în care dezvoltarea istorică tipică este ireversibilă. Pe de altă parte, realizarea la Bizanţ a unor inovaţii cu ajutorul vechilor noţiuni şi adesea exaltîndu-se autoritatea trecutului constituie încă o trăsătură de stil ce trebuie pusă în lumină şi apreciată ca atare. Este o tehnică de care nici Grotius nu se

eliberează îndeajuns, sau de care se eliberează uneori, fără s-o declare în mod deschis[59].

BIBLIOGRAFIE

Battelli = T. Battelli, *Caritas, storia di una parola,* în Rivista di filologia classica, 28 (1950), 117–141.

Baynes B. S. = Norman N. Baynes, *The Byzantine State* (1935); *Eusebius and the Christian Empire* (1933), în *Byzantine Studies and other Essays,* Londra, 1955, 47–66; 168–172.

Baynes B. E. = Norman H. Baynes, *The Byzantine Empire* (1925), Londra–New York, 1958.

Bell = H. I. Bell, *Philanthropia in the Papyri of the Roman Period,* în Collection Latomus 2 (1949) 31–37 (= Hommages à J. Bidez et à Fr. Cumont).

Biondo Biondi = „*Humanitas*" *nelle leggi degli imperatori romani cristiani,* în *Miscellanea G. Galbiati,* 2 (1951) 81–94.

Burdeau = François Burdeau, *L'empereur d'après les Panégyriques latins,* în *Aspects de l'empire romain,* préface de Jean Gaudemet (Travaux et Recherches de la Fac. de droit de Paris, S. sc. hist. 1) 1–33.

Byzantium = N. H. Baynes, H. St. L. B. Moss, *Byzantium. An Introduction to East Roman Civilisation* , Oxford (1948), 1953 (= *Byzanz, Geschichte und Kultur des oströmischen Reiches,* trad. de A. Hohlweg, München, 1964).

C M H = *Cambridge Medieval History,* IV, *The Byzantine Empire,* Part I + II, Cambridge (1966).

***Concepto del hombre* = M. F. Galano, Fr. R. Adrades, I. S. Lasso de la Vega, *El concepto del hombre en la antigua Grecia,* Madrid, 1955.**

Downey = G. Downey, *Philanthropia in Religion and Statecraft in the Fourth Century after Ch.,* în „Historia" 4 (1955) 199–208.

Elias, A., *De notione vocis clementia,* Diss., Königsberg, 1912.

Gaudemet = J. Gaudemet, *Indulgentia principis* (1960), în *Conferenze romanistiche,* Milano, 2 (1967), extras 45 p.

Goodenough = E. R. Goodenough, *The Political Philosophy of Hellenistic Kingship,* în Yale Classical Studies, (New-Haven, 1 (1928) 55-102.

Guarino = A. Guarino, *Equità,* în Novissimo Digesto Italiano, VI, (1960) 619–624.

Haffter = H. Haffter, *Neuere Arbeiten zum Problem der Humanitas,* în Philologus (1956) 287–304.

---

[59] Vezi poziţia critică a lui Gilbert Dagron 201–202: „Le concept de „philanthropie", de „loi vivante" permettent de remonter aussi haut qu'on voudra dans le passé; mais faire l'histoire de ces idées ne permettra pas d'en comprendre le sens au IV[e] siècle, tout au plus de les stériliser sous le poids d'une tradition souvent formelle. S'il est vrai que Themistios utilise à chaque page des Discours des notions ou des images qui se rattachent à un passé hellénique très ancien, il est également vrai qu'il les emprunte à Dion Chrysostome, que sa culture (sinon son érudition) ne remonte pas au-delà, qu'elle est historiquement conditionnée. Bien sûr, les mots sont riches d'un passé hellénique, d'implications philosophiques qu'il faut connaître, mais leur emploi n'autorise aucune conclusion. Faire des idées de Themistios un prolongement des idées de Platon, c'est passer frauduleusement de la sémantique à l'histoire".

Harder = R. Harder, *Nachträgliches zur Humanitas*, în Hermes 69 (1934) 64 – 74.

Honig = R. M. Honig, *„Humanitas" und Rhetorik in spätrömischen Kaisergesetzen*, Göttingen (1960).

Hunger = Herbert Hunger, Φιλανθρωπία. *Eine griechische Wortprägung auf ihrem Wege von Aischylos bis Theodoros Metochites*, în Anzeiger der phil-hist. Klasse d. oesterreich. Akad. d. Wiss., Wien (1963), extras 20 p.

Hunger, *Pr.* = Herbert Hunger, *Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunde*, (Wiener Byzantinische Studien, I) Wiena (1964).

Kabiersch = Jurgens Kabiersch, *Untersuchungen zu dem Begriff der Philanthrôpia bei dem Kaiser Iulian* (Klass. Phil. Studien, 21), Wiesbaden (1960), cu o bogată bibliografie finală şi cu analiza literaturii.

Karayannopulos = J. Karayannopulos, *Das Finanzwesen des frühbyzantinischen Staates*, München, 1958.

Kortenbeutel = H. K. Kortenbeutel, s. v. *Philanthropia*, RE Supl. 7 (1940), 1034.

Krüger = H. Krüger, *Die „Humanitas" und „Pietas" nach den Quellen das röm. Rechts*, în Z ss R. A. 19 (1898) 6–57.

Lenger = M. Th. Lenger, *La notion de „bienfait"* (φιλάνθρωπον) *royal et les ordonnances des rois Lagides*, în *Studi in onore di V. Arangio-Ruiz*, Napoli 1 (1953) 483–499.

Lorenz = Siegfried Lorenz, *De progressu notionis* φιλανθρωπία, Leipzig (1914), cu literatura subiectului.

Maschi = C. A. Maschi, *„Humanitas" come motivo giuridico*, Trieste (1949; 1960).

Michaélidès-Nouaros = G. Michaélidès-Nouaros, *Les idées philosophiques de Léon le Sage sur les limites du pouvoir législatif et son attitude envers les coutumes*, în *Mnemosynon Bizoukidès*, Salonic (1960) 27–54.

Modrzejewski = J. Modrzejewski, notă, *apud* Gaudemet, 16, n. 68.

Monnier = H. Monnier, *Les Novelles de Léon le Sage*, Bordeaux, 1923.

Pétré = Hélène Pétré, *Caritas*, Louvain, 1948.

Pringsheim = Fr. Pringsheim, *Liberalitas*, în *Studi in onore di Emilio Albertario*, I, Milano (1953) 676–677.

Riccobono = S. Riccobono Jr., *Humanitas*, în *Atti del Congresso internazionale di diritto romano e di storia del diritto* (1948), Verona 2 (1953) 209–230, completînd literatura dată de Schulz.

Schubart = W. Schubart, *Das hellenistische Königsideal nach Inschriften und Papyri*, în Archiv f. Papyrusforschung 12 (1937) 1–26.

Schulz = Fritz Schulz, *Prinzipien des römischen Rechts*, München (1934) 128–150 (*Humanität*), cu o preţioasă lit. (vezi trad. engl. 1936 şi ital. 1949).

Sinogowitz = B. Sinogowitz, *Studien zum Strafrecht der Ekloge*, Athen, 1956.

Spicq = C. Spicq, *La Philanthropia hellénique, vertu divine et royale* (*à propos de Tit. III, 4*), în Studia Theologica, Lund, 12 (1958) 169–191.

Staub = J. A. Staub, *Vom Herrscherideal in der Spätantike* (Forsch. z. Kirchen- u. Geistesgeschichte, 18), Stuttgart (1939), XVI + 264 p.

Taeger = F. Taeger, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herscherkultes* I–II, Stuttgart (1957–1960).

Tarn = W. W. Tarn, *Alexander's* ὑπομνήματα *and the „World-Kingdom"*, în Journal of Hellenistic Studies, 41 (1921), 1—17.

Treitinger = O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfflischen Zeremoniell*, Jena (1938); Darmstadt, (1956). îndeosebi p. 249 — 274.

Tromp de Ruiter = S. Tromp de Ruiter, *De uocis quae est* φιλανθρωπία *significatione atque usu*, în Mnemosyne, NS 59 (1931/2) 271—306, cu literatura subiectului, completînd pe Lorenz.

Waldstein = Wolfgang Waldstein, *Untersuchungen zum Begnadigungsrecht. Abolitio — indulgentia — uenia* (Commentationes Aenipontanae, XVIII), Innsbruck (1964), 240 p.

Pentru Novelele lui Leon VI am folosit ediţia P. Noailles — A. Dain, *Les novelles de Léon le Sage*, Paris, 1944; cf. C. A. Spulber, *Les Novelles de Léon le Sage*, 1934.

Pentru problema sclavilor şi barbarilor, vezi Joseph Vogt, *Sklaverei und Humanität im klassischen Griechenland*, 1953; *Sklaverei und Humanität. Studien zur antiken Sklaverei und ihrer Erforschung*, 1965; *Kulturwelt und Barbaren. Zum Menschenbild der spätantiken Gesellschaft*, 1967.

H. Dahlmann, *Clementia Caesaris*, în Neue Jahrb. f. Wiss. u. Jugendbildung 10 (1934) 17 urm. nu ne-a fost accesibil.

Demetrios S. Constantelos, *Byzantine philanthropy and social Welfare*, New Brunswick N. J. (1968), semnalată de pr. N. Svoronos, n-a putut fi consultată decît în timpul tipăririi textului nostru.

Într-o recentă cronică ştiinţifică de jurnal (Boris Rybak, în Combat, nr. 9 din 4 iulie 1969), „realizarea umanităţii umanitare la care aspiră fiecare" este astfel evocată:

> «Dans une civilisation se fondant sur la démystification, le chemin passe... par le savoir, ... par la raison imaginante. Il y a là mobilisation permanente de la totalité de l'être humain qui se fait donc militant de l'humain; ... nous devons dépasser... ce qu'il y a d'**être** dans l'humain — où nous nous ne reconnaissons que notre nature élémentaire, et.. prendre conscience de notre dimension mentale — de ce qu'il y à d'humain dans l'être»,

---